وجيه كوثراني

تاريخ التأريخ

اتجاهات - مدارس - مناهج





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

هذا الكتاب:

محاولة إجابة عن أسئلة شغلت هموم المؤرخ العربي عقوداً:

التاريخ والأسطورة، لماذا سمي هذا العلم "تاريخاً" ولم يسمَّ "أسطوراً" في تراثنا العربي، و"الأسطور" كلمة عربية تعني الكتابة؟
ما جديد ابن خلدون؟ وهل من مدرسة خلدونية تجاوزت فعلاً تقاليد التأريخ العربي الكلاسيكي؟

ما معالم الكتابة التاريخية العربية المعاصرة؟ كاتجاهاتٍ ونماذج؟

المدارس العالمية في التأريخ: الوضعانية والتاريخانية، والمادية التاريخية والحوليات و"التاريخ الجديد"... وأين أضحى علم التاريخ في خضم التفاعل ما بين المدارس وما بين مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية؟

الدكتور وجيه كوثراني

حائز على دكتوراه في التاريخ - جامعة السوربون - باريس.
أستاذ سابق في الجامعة اللبنانية، قسم التاريخ: ١٩٧٥ - ٢٠٠٥.
مدير بحث ومدير فرع بيروت للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (حالياً)
مجال أبحاثه: التاريخ الاجتماعي والإسلامي وتاريخ الأفكار.

من مؤلفاته:

- الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٩٧٦)
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي (١٩٨٦)
- الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية (١٩٩٠)
- مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (١٩٩٥)
- الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا (١٩٩٦)
- بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (٢٠٠٧)

الطبعة الثانية



السعر: ١٥ دولارًا

ISBN 978-9953-0-2261-1



تاريخ التأريخ

اتجاهات ـ مدارس ـ مناهج

تاريخ التأريخ

اتجاهات - مدارس - مناهج

وجيه كوثراني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
كوثراني، وجيه
تاريخ التأريخ: اتجاهات ـ مدارس ـ مناهج/ وجيه كوثراني.
٤٤٨ ص؛ ٢٤ سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. ٤٠٣ - ٤١٤) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2261-1
١. التأريخ. ٢. المؤرخون. أ. العنوان.
907.2

العنوان بالإنكليزية

History of Historiography:

Trends, Schools and Methodologies

by Wajih Kawtharani

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر




شارع رقم: ٨٢٦ ـ منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية ـ الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ ـ الدوحة ـ قطر
هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ ـ ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ ـ ٠٠٩٧٤
جادة الجنرال فؤاد شهاب ـ شارع سليم تقلا ـ بناية الصيفي ١٧٤
ص. ب: ٤٩٦٥ ـ ١١ ـ رياض الصلح ـ بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ ـ لبنان
هاتف: ٨ ـ ٩٩١٨٣٧ ١ ـ ٠٠٩٦١ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ - ٠٠٩٦١
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٢
الطبعة الثانية: بيروت، حزيران / يونيو ٢٠١٣

المحتويات

القسم الثاني
تطور الفكر التاريخي في الغرب الحديث
ومدارسه الحديثة والمعاصرة
(مع التركيز على النموذج الفرنسي)

القسم الثالث
قـراءة ومراجعـات
في الممارسة التأريخية العربية المعاصرة

تقديم توضيحي
لقديم/جديد

نُواة هذا العمل، كتاب صدر في عام ٢٠٠١ بعنوان **التأريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب ـ مدخل إلى علم التاريخ**[١]. شـمل الكتاب آنذاك قسمين رئيسين ومدخلًا.

تطـرق المدخل (المقدمة) بدايةً لموضوعة المعرفة التاريخية في ضوء طرائـق التفكيـر العلمـي وأسـاليبه العقلية والإجرائية، ولإشـكالية التسـمية لـ«علم» سُمّي في اللغة العربية وثقافتها «تاريخًا»، في حين سُمّي في اللغة اللاتينيّة وفروعها Historia وHistoire، وفي اللغة اليونانية القديمة Istor. وهذه مفردة لها مثيلها الصوتي في «أسـطور» وفي مشـتقاتها: أسـطورةٌ وإسـطار، وفعل سـطّر، تسـطيرًا، أي كتب... وكلها مفردات وردت في **لسـان العرب** بمعنـى الكتابة، فهل من علاقة فيلولوجية وألسـنية، وبالتالي إبسـتمولوجية

(١) وُضِعَ الكتاب عام ٢٠٠٠، ليكون نوعًا من كتاب تعليمي (Text Book)، أي نصًا يهدف إلى تدريس مقرر جديد، أقرته لجنة تعديل المناهج في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الجامعة اللبنانية عام ٢٠٠٠، هو مقرر «مدخل إلى علم التاريخ». وأُقرّت هذه المادة (كمادة اختيارية) في كل أقسام كلية الآداب والعلوم الإنسانية. لكن وككل مادة اختيارية، لم ينل «المنهج التاريخي» ومدارسه الحديثة، كما ورد تقديمه في الكتاب المذكور، الاهتمام الكافي، لا من الطلاب الذين يسعون إلى «السهل»، ولا من كثرة من المدرسين الذين لا تستهويهم «تعقيدات» المفاهيم واختلاف المدارس، والحديث عن القفزات المعرفية، وتداخل المنهجيات في العلوم الإنسانية والاجتماعية. حتى إن مدرسًا للتاريخ تساءل بغضب: ما علاقة علم الاجتماع بالتاريخ؟

صدر الكتاب بـ ٢٠٠ صفحة من القطع الصغير، وبنسخ محدودة (نحو ١٠٠٠ نسخة)، بعنوان: **التأريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب: مدخل إلى علم التاريخ** (بيروت: دار الأحوال والأزمنة، ٢٠٠١).

بين الأصلين؟ ولماذا سُمّي هذا العلم «تاريخًا» عند العرب، في حين سمي «إسطوريا» في اللغات اللاتينية؟ وبالتالي ما العلاقة بين الأسطورة والتاريخ؟

أما **القسم الأول** من الكتاب، فشمل متابعةً تأريخية لفكرة التاريخ والكتابة التاريخية عند العرب، بدءًا من طريقة الإسناد، عملًا بقواعد رواية الحديث ونقل الخبر في السِيَر والتراجم والأيام والمغازي، وصولًا إلى اعتماد طرائق البحث التاريخي الأكاديمي الحديث في الإنتاج المعاصر. وبالنسبة إلى هذا الإنتاج، لاحظنا تلويناته بأيديولوجيات بناء الدولة/ الأمة ومجتمعها في المشرق العربي، من قومية إلى ماركسية، إلى إسلامية... على أن بين المرحلتين (الكلاسيكية والحديثة ـ المعاصرة)، ظاهرة لافتة، هي «الظاهرة الخلدونية» (القرن الرابع عشر الميلادي)، التي تستوقف وتستدعي التركيز والإجابة عن سؤال: هل من «مدرسة خلدونية» في التاريخ العربي؟ وما كان «جديد» ابن خلدون حقًا؟

استدعى السؤال السابق سؤالًا آخر، حاولتُ الإجابة عنه، عبر إضافة فصل إلى هذا «الكتاب الجديد»، في قسمه الأول: لماذا انتقد ابن خلدون قواعد التعديل والتجريح وعدّها غير كافية لتمحيص الخبر التاريخي؟ في حين عدّها المؤرخ الحديث (الوضعاني والتجريبي) أسد رستم طريقة مطابقة لقواعد المنهجية التاريخية الحديثة (Méthodologie)؟ بل عَدَّ أهلَها (أهل الحديث) سبّاقين إلى هذا «العلم المنهجي»؟

في **القسم الثاني**، تابعتُ، كما كان الحال في الكتيب السابق، المدارس التاريخية الغربية الحديثة، وأهمها المدرسة الوثائقية والمنهجية (التي انبثقت من المدرسة الوضعانية في فلسفة المعرفة)، ثم المدرسة الماركسية (المادية ـ التاريخية)، وأخيرًا مدرسة «الحوليات» الفرنسية (Les Annales)، مضيفًا فصلًا جديدًا حول «موضوعة العلاقة بين التاريخ والإثنولوجيا ومسألة البنية»، وقدّمتُ مثالًا على إشكالية هذه العلاقة المركّبة حوارًا ضمنيًا بين مؤرخ أدخل مفهوم البنية إلى البحث التاريخي عن طريق اعتماد مفهوم «التاريخ للمدى الطويل» (La Longue durée) هو فرنان بروديل (F. Braudel)، وبين إثنولوجي بنيوي رأى حاجة الإثنولوجي إلى التاريخ، هو كلود ليفي ـ ستراوس (Claud Levy-Straus).

ما أضفته إلى كل هذا، قسم ثالث، ضم قراءات ومراجعات نقدية منهجية ومفاهيمية، كنت قد أعددتها في مناسبات متعددة، لنماذج تطبيقية تعود إلى مؤرخين عرب وباحثين معروفين في مجال تاريخ الأفكار والفلسفة السياسية والاجتماع السياسي ومسائله ذات البعد التاريخي. وفي هذا السياق وقع الاختيار على:

ـ قسطنطين زريق في دعوته لفكر تاريخي عربي ومنهج علمي في أواخر خمسينيات القرن العشرين، دعوة اقتصرت على الترشيد والنصح دون المثال التطبيقي.

ـ عبد العزيز الدوري في انتقاله من التاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي المبكر عربيًا (في أربعينيات القرن العشرين)، إلى التاريخ الأيديولوجي القومي (في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي).

ـ نقولا زيادة في منهجه التاريخي الموسوعي، حيث يتنقل المؤرخ بين الأمكنة والأزمنة (من دون اختصاص معمق)، ولكن بأسلوب الراوي الذي يقترب من أسلوب «الإمتاع والمؤانسة» في الأدب التاريخي الموسوعي وأدب الرحلات، ومن دون أن يحمل عبء الأيديولوجيا أو ثقل السياسة أو همّ الفلسفة، بل إنه «لا عبرة من التاريخ»، كما كان يردد في ما كتب وفي ما حدّث في مجالسه المؤنسة.

ـ زين نور الدين زين حيث تم على يديه «صدم» التاريخ القومي بالتاريخ العثماني (في ستينيات القرن الماضي)، فأرّخ زين «خارج سربه» في فضاء الجامعة الأمريكية في بيروت، حيث ساد فكر قومي عربي صاعد بأقلام كل من قسطنطين زريق ونبيه أمين فارس، وجورج أنطونيوس صاحب كتاب **يقظة العرب** الذائع الصيت.

كانت هذه مختارات من البدايات الأكاديمية في المشرق العربي، استتبعتها بقراءة لمختاراتٍ أحدث لمؤرخين وباحثين من جيلٍ لاحق، أخذوا على أنفسهم البحث في تاريخ الأفكار وتاريخ المفاهيم (التاريخ المفهومي والتاريخ ـ المسألة)، فكان أن اخترت:

ـ من محاولات التأريخ للأفكار والمفاهيم: طريف الخالدي في تأريخه

لفكـرة التاريـخ وللقبـب المعرفيـة التـي ظلّلـت الكتابـة التاريخيـة العربية من «الكتاب إلى المقدمة».

ـ **رضوان السيد** في تأريخه لمفاهيم الدين والدولة والجماعة، حيث تقول فرضيتـه بحاجة الدولـة إلى الدين، وعدم حاجة الدين إلـى الدولة في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي. فما هي حدود هذا «التاريخ المفهومي» الذي يدعو له الباحث؟

ـ **محمـد عابد الجابري** في تطبيقه المنهـج البنيوي عندما يحاول التأريخ للعلمانية والشـورى في الفكر النهضوي العربي، ولكن من دون استخدام أو إتقـانٍ للمعرفة التاريخيـة، التي يحتاجها المنهج البنيوي، وكما كان حال فوّكو حيث ولّف هذا الأخير بين المنهجين.

ـ **ناصيـف نصـار** في محاولته «فلسـفة» «تصورات الأمـة المعاصرة» عند مفكـري النهضـة، ونقـد منطلقاتهـم المنهجيـة والمفاهيميـة من جمـال الدين الأفغانـي إلـى جمال حمدان، فهـل اسـتطاع أن يفصل بين «الشـرعانية»، كما يسميها، والعلمانية التي يدعو لها؟

ـ ومن محاولات التأريخ لـ«التاريخ ـ المسألة» (التاريخ الجديد)، اكتفيتُ بنشر مراجعتين لكتابين نموذجين، من المشرق ومن المغرب:

ـ **المسـألة الطائفية في لبنان**، وكما ورد تشـريحها في كتاب جان شـرف **الأيديولوجيـا المجتمعيـة في لبنان**، إذ أثار الباحث إشـكالية إبسـتمولوجية في التأريـخ «للمجتمعات التعدديـة»، أثارت بدورها إشـكالية العلاقة بين التاريخ الكمي والتاريخ المفهومي، كما أثارت إشـكالية أعقد هي العلاقة بين «الثابت الأنثروبولوجي» والمتغير التاريخي، فكانت مناسـبة علمية لشرح وجهة نظري في الموضوع تأسيسًـا على مقاربات سـبق أن اشـتغلت عليها في مسـاهمات سابقة.

ـ **مسـألة التجـاوز الحضـاري بيـن أوروبا وبـلاد المغاربة**، وكمـا طرحها المـؤرخ المغربـي عبدالمجيـد قـدوري، حافرًا في طبقـات المصـادر، ليُظهر الأشـكال التكوينية لظاهرة «التفـاوت»، على مسـتويات: الاقتصاد والذهنيات والسياسات، والنخب، ووظيفة البحار والسفن والأسلحة.

وجاءت خاتمة الكتاب محاولة لاستخلاص مفاهيم ومواقف حول علمية التاريخ، ومدى استقلاليته وطبيعة علاقته بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهل من مسوّغ للقول بـ«تاريخ جديد»، أو الدعوة إلى «تاريخ جديد»؟ وما هو هذا «التاريخ الجديد» غربيًا وعربيًا؟

أسئلة استدعت إجابات، ولكن الإجابة الفعلية تظل تستدعي المتابعة والتجديد، فـ«الجديد» هو جديد نسبي في الزمان والمكان.

وجيه كوثراني

أيلول/ سبتمبر ٢٠١١

مدخل

أولًا: التفكير العلمي والمعرفة التاريخية

التفكير العلمي من زاوية العمليات العقلية

إن تاريخ المعرفة الإنسانية هو تاريخ الجهد الذي يبذله البشر من أجل إدراك وعي خبراتهم الناتجة من علاقتهم بالطبيعة وببعضهم البعض، من أجل تطوير حياتهم تطويرًا، يسمح بتنظيم اجتماعهم واقتصادهم وصحتهم، وحل المسائل والألغاز التي تحيط بهم وتواجههم في كل حين. ومجموعة هذه المعارف والخبرات هي التي تؤلف مضمون الحضارات الإنسانية في مساراتها الخاصة والعامّة، المؤطرة في منطقة معينة من مناطق العالم، أو المتفاعلة مع الحضارات الأخرى، الحاملة خصوصيات معينة يدّعيها أصحابها، أو المشتركة مع غيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها، بسماتٍ عامّة ومشتركة.

بهذا المعنى تصبح المعرفة نتاجًا تطوريًا لمعطيات الحضارات الإنسانية جميعها، إذ لا يمكن لحضارة من الحضارات أن تحتكر لوحدها انجازات المعرفة، وكما درجت على ذلك اتجاهات أيديولوجية أوروبية كانت قد شدّدت في وقت من الأوقات (في مرحلة النهوض الأوروبي والسيطرة الاستعمارية) على اعتبار الحضارة اليونانية «معجزةً» وأمًا «وحيدةً» للمعارف الإنسانية التي انطلقت بها أوروبا الحديثة، وأن الحضارة الغربية هي رسالةُ تمدين خاصة بـ«الرجل الأبيض».

صحيح أن التشكّل التاريخي للمعارف الإنسانية سار في طريق طويلة ومعقّدة ومتفاوتة الأهمية من حيث المحطات الجغرافية والإثنية والزمنية، حيث تفاوتت المساهمات في إغناء المعرفة وإثرائها بين منطقة وأخرى، وشعب وآخر، وبين مرحلة زمنية وأخرى. إلّا أنه يبقى التواصل ما بين المعارف الإنسانية على مستوى التأثيرات المتبادلة ما بين الحضارات، أمرًا ثابتًا على مرّ الأزمنة. ويمكن التأكيد أيضًا أن المعرفة الإنسانية واحدة وإن تشعّبت فروعها واختلفت منطلقاتها وأماكنها ومصادر أقوامها وشعوبها. يقول جورج سارتون في تأكيد وحدة المعرفة الإنسانية، سواء أكانت مادتها اختراعًا أم اقتباسًا أم تقليدًا، ما يلي:

«ولو أننا سلّمنا بأن الجنس البشري ظهر في مكان واحد فإن آلافًا من السنين انقضت بين ظهوره وفجر الحضارة، وإن فرصًا لا حصر لها أدّت ببني الإنسان أن ينتشروا في جهاتٍ كثيرة بتطويح القدر والأحوال. وبالرغم من التغيرات الناشئة عن اختلاف البيئات الجوية والجغرافية فإن المعضلات التي واجه بنو الإنسان حلّها هي في أساسها واحدة. فهل نستغرب مع هذا أن يصلوا في جهات مختلفة إلى حلول متطابقة أو متشابهة؟ أليس الإنسان في الواقع جنسًا واحدًا؟ إنهم ربما وصل بعضهم أحيانًا إلى الحل دون معونة من بعض آخرين، أو ربما وصل الحل، أحيانًا أخرى إلى آذانهم أو عيونهم فقبلوه أو سرقوه أو أعادوا اختراعه. ونستطيع أن نفسر الاقتباس الحضاري بتفسيرات متنوعة، وربما اختلف مقداره من شيء تام إلى ما يقرب من العدم ومن تقليد أعمى إلى الاكتفاء بأقل إشارة»[1].

ومهما يكن من أمر طرق انتقال أشكال المعرفة وأساليب اقتباسها وتطوير موضوعاتها بين الشعوب من جهة، وعبر الأجيال البشرية من جهة أخرى، فإن ما يعيّن وحدتها المتأصلة واستمرارية نموها المطّرد هو ما يمكن أن نسميه فطرة التعلّم عند الإنسان، أو ذاك الاستعداد الذهني

---

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف إبراهيم بيومي مدكور... [وآخ]، ٦ج (القاهرة: دار المعارف؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٥٧ - ١٩٧٦)، ج١، ص٦٦.

الإنساني للانتقال بالإدراك من مستوى المعرفة الحسية البسيطة إلى مستوى التحليل والتركيب والتجريد، وعبر أدوات وطرائق عقلية درج الباحثون في فلسفة المعرفة وطرائقها على تسميتها أسلوب التفكير العلمي. وهو الأسلوب الذي يتضمن قواعد محددة تجري على مستوى العمليات العقلية وعلى مستوى الخطوات الإجرائية: كالاستدلال والاستقراء في المنهجين التجريبي والجدلي.

والمعرفة المقصودة في هذا المجال هي المعرفة المحققة عبر تلك القواعد والخطوات الحسية والذهنية، وهذه القواعد مارسها الإنسان في مواجهة مشكلاته الحياتية والوجودية وإيجاد الحلول لها دون أن يستتبع ذلك بالضرورة صياغة منهجية وفلسفية محدّدة لها:

ـ فالمنطق الاستدلالي البرهاني كان ممارسًا في العمليات العقلية قبل أن يضع أرسطو له القواعد والضوابط والقوانين التي تُنْسَب إليه.

ـ والمنهج التجريبي الذي يُنْسَب في ممارسته ووضع أسسه إلى فرنسيس بيكون وجون ستيورات ميل، ارتكزت عليه وبصورة ضمنية شتى إنجازات المعرفة التي قامت على الملاحظة والمشاهدة والاستنتاج في شتى العصور.

والأمر كذلك بالنسبة إلى المنهج الجدلي، فقوانينه التي تنسب إلى هيغل على مستوى تطور الفكر، وإلى ماركس على مستوى «المادية التاريخية»، أو التطور الاقتصادي للمجتمعات البشرية، كانت قد مُورِسَتْ في قطاعات متعددة من تاريخ المعرفة الإنسانية؛ فـ«الفلاسفة الطبيعيون» في الحضارة اليونانية، كانوا من أوائل من مارَسَ المنهج الجدلي المادي.

وإذا ما ميّزنا بين المادية التاريخية كحقل تطبيقي للفلسفة المادية في التاريخ وبين المنهج الجدلي كأسلوب من أساليب التفكير العلمي الذي يعتمد البرهان العقلي الجدلي، لأمكن القول إن هذا المنهج الأخير كان قد تخلل عددًا من طرائق العلوم الفقهية والكلامية في مجال الحضارة العربية-الإسلامية. فالإثبات ومقابل الإثبات وتركيب الإثباتين يوازي في المنهج الجدلي الحديث: الأطروحة والطباق والنتيجة أو التركيب.

بـل إن البعض يرى أن «علم الأصول» كان قد وصل، من خلال الحاجة إلـى استنباط الأحـكام بواسـطة البرهان العقلي، إلى اكتشـاف عـدة مجالات منهجية معرفية:

ففي مجال فلسـفة اللغة «سـبق الفكر الأصولي أحدث اتجاه عالمي في المنطـق الصـوري اليـوم، وهـو اتجـاه المناطقـة الرياضييـن الذيـن يـردّون الرياضيات إلى المنطق، والمنطق إلى اللغة، ويرون أن الواجب الرئيس على الفيلسوف هو أن يحلل اللغة ويفلسفها بدلًا من أن يحلل الوجود الخارجي ويفلسفه. ويرى أيضًا أنه كان لـ«علم الأصول» فضل السبق في دراسة مشكلة الكلمات ودلالاتها.

والخلاصة أن التفكير العلمي الموصل إلى معرفة محققة عند الإنسان هو نتاج عمليات حسّية وعقلية يشـترك فيها كل جهد إنساني هادف إلى الوصول إلى الحقيقة.

وقد درج الفلاسـفة على تقسيم مناهج البحث العلمي التي يتبعها الجهد الإنساني الهادف إلى الوصول لاكتشاف قانون أو ترجيح توقع أو احتمال، إلى منهجين كبيرين يحتضنان كل عملية عقلية استدلالية وهما:

١ ـ منهج الاسـتنباط، وهو «كل اسـتدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكـون منهـا ذلـك الاسـتدلال. ففي كل دليـل اسـتنباطي تجيء النتيجـة دائمًا مساوية أو أصغر من مقدّماتها. فيقال مثلًا: محمد إنسان، وكل إنسان يموت، فمحمد يموت. وهذا الاستدلال الذي ينطلق من المقدّمات اليقينية إلى النتائج، هو ما يُعرف بالقياس المنطقي. وهو الأسلوب الذي وضع أرسطو له القواعد التي عُرِفَتْ بالمنطق الصوري».

ولعـلّ أهم مشـكلة تثيرها المعرفة القائمة علـى القياس المنطقي هي مدى صدق أو سلامة المقدّمات التي ينطلق منها القياس؛ ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدّماتها على مبدأ عدم التناقض، ويستمد مبرره المنطقـي من هـذا المبدأ. وهو ينطلق وفقًا لذلك مـن العام إلى الخاص، ومـن الكُلي إلى الجزئي، ومن القانون العـام إلى التطبيقات الفرعية. هذا

من دون أن ننسى أن أرسطو كان قد أكّد أيضًا أهمية الاستقراء القائم على الملاحظة للتعرّف إلى المقدّمات الأولى.

٢ ـ **منهج الاستقراء**، وهو يعتمد على جمع الأدلّة التي توصل إلى تعميمات محتملة الصدق. وتبدأ العملية بملاحظة الجزئيات والمفردات، كأن يلاحظ أن عددًا من قِطَع الحديد تتمدّد بالحرارة، فيستنتج أن كل حديد يتمدّد بالحرارة. وفي منهج هذه المعرفة الاستقرائية تكون النتيجة أكبر من المقدّمات، على عكس المنهج الاستنباطي حيث المقدّمات أكبر من النتائج. إن عملية المعرفة تصدر هنا عن الخاص إلى العام، وتسير من الجزئيات إلى الكليّات[٢]. والاستقراء نوعان:

استقراء تام أو كامل: عندما يشمل الاستقراء ملاحظة جميع جزئيات ومفردات الظاهرة موضوع البحث.

واستقراء ناقص: عندما يكتفي الباحث بدراسة عيّنة أو بعض النماذج ليستخلص قانونًا أو حالة مشتركة تتصف بها تلك النماذج فيعممها على نمط من النماذج والأمثلة.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن عملية الاستدلال تتضمّن استقراءً واستنباطًا في آن معًا، وأن الذي يعيّن مدى غلبة أي منهج من المناهج في العملية العقلية الهادفة هو حقل المعرفة وميدانها من جهة، والمنهج الإجرائي، أو الطريقة الموصلة، من جهة أخرى؛ فالفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية يغلب فيها كحقل من حقول المعرفة التأملية والعقلية منهج الاستنباط. أما العلوم الطبيعية والطبية والاجتماعية فيغلب فيها بوصفها حقلًا من حقول المعرفة التجريبية، منهج الاستقراء.

وهنا نتوقف عند عنصرين أساسيين من عناصر المعرفة المحققة علميًا: حقل المعرفة وميدانها من جهة؛ والأسلوب الإجرائي المعروف بالمنهج أو الطريقة من جهة أخرى. وكلا العنصرين (الحقل والطريقة) مرتبطان أحدهما

---

(٢) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط٥ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦)، ص١٣ ـ ٣٢.

بالآخر ارتباطًا وثيقًا. فحقل المعرفة يُعيّن، من جهة، طريقةً أو منهجًا في البحث، ويعطي المنهج، من جهة أخرى، للحقل الميداني المطبق فيه، خصوصيةً تبرر بروزه كعلم من العلوم.

والواقع أن أبرز عاملٍ من العوامل التي أدّت في أوروبا الحديثة (ولا سيما في القرن التاسع عشر) إلى بروز فروع مستقلة من العلوم الإنسانية هو التوسّع تحت تأثير سيادة الفلسفة الوضعية أو الوضعانية (Positivisme) وتطور العلوم الطبيعية والفيزيائية في استخدام طرائق التجريب والمسح ودراسة الحالات في كثير من حقول الوضعيات الإنسانية في السلوك والنفس والمجتمع والاقتصاد والسكان والإثنيات. الأمر الذي أدّى إلى ولادة علوم طرحها إلى حيّز الوجود الإحساسُ بتميّز حقل من الحقول بمشكلة خاصة في موضوعه، وبمبادرة الباحث إلى استخدام طرائق خاصة ملائمة لحل المشكلة.

هذا ولا يسعنا، ونحن نشدّد على أهمية المنهج التجريبي في إبراز علوم إنسانية متعددة في أوروبا، إلّا أن نذكر أن العلماء العرب كانوا قد أكّدوا أهمية التجربة الموصلة إلى العلم وميّزوها ارتكازًا على أرسطو عن الاستقراء الناقص الذي «لا يفيد العلم». وهذه بعض الاستشهادات:

ـ يقول ابن سينا «إنه لما تحقق أن «السقمونيا» يعرض له إسهال الصفراء، وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم أن ذلك ليس اتفاقًا، فإن الاتفاق لا يكون دائميًا ولا أكثريًا». ويشرح ابن سينا أهمية التجربة المفيدة للعلم والقائمة على تكرار اقتران الظاهرة بالنتيجة، فيقول: «إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه»[٣].

ـ ويقول الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات: «المجرّبات تحتاج إلى أمرين: أحدهما المشاهدة المتكررة، والثاني القياس الخفي. وذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر على منهج واحد لا يكون اتفاقيًا. إذًا هو

(٣) ابن سينا، منطق الشفاء، في: المصدر نفسه، ص ٣٣.

إنما يستند إلى سبب، فيعلم من ذلك أن هناك سببًا، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعًا، وذلك لأن العلم بسببية السبب، وإن لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب. والفرق بين التجربة والاستقراء أن التجربة تقارن القياس والاستقراء لا يقارنه»[٤].

ـ ويقول الرازي في تعليقه على شرح الإشارات: «عسى سائل أن يقول ليست التجربة إلّا مشاهدات متكرّرة. كما أن الاستقراء أيضًا مشاهدات متكرّرة. فكيف أفاد التجربة اليقين دون الاستقراء؟ فالجواب أنه إذا تكررت المشاهدات على وقوع شيء وعلم بالعقل إنه ليس اتفاقيًا، إذ الاتفاقيات لا تكون دائمة ولا أكثرية، كانت التجربة مفيدة لليقين. وإن لم يعلم ذلك واستدل بمجرّد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكلي كان استقراءً ولا يفيد اليقين».

ـ ويولي الغزالي التجربة الحسية أهمية في إفادة العلم واليقين. يقول في تحديد المجرّبات: «وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجزّ الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة، فإن الحس أدرك الموت مع جزّ الرقبة وعرف التألّم عند القطع بهيئات في المضروب. وتكرر ذلك على الذكر، فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين، بعد أن عرفنا أنه يقيني. وربما أوجبت التجربة قضاءً جزئيًا، وربما أوجبت قضاءً أكثريًا. ولا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه: لو كان هذا الأمر اتفاقيًا أو عرضيًا غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه، وعدته نادرًا وطلبت له سببًا عارضًا مانعًا. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكررًا مرّة بعد مرّة... أذعنت النفس للتصديق»[٥].

---

(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، في: المصدر نفسه، ص٣٣.

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، ط٢، سلسلة ذخائر العرب؛ ٣٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص٤٢.

ومهما يكن من أمر المنهج، ومن أمر ارتباطه بعملية عقلية معرفية معينة، أو بأسلوب إجرائي محدّد من أساليب البحث العلمي القائم على التجربة والملاحظة، فإن تصنيف العلوم يطرح إشكالات كثيرة حول ماهية المصنّف وتعريفه ومدى انطباق معيار العلم عليه.

المعرفة التاريخية: حقلها ومجال التفكير العلمي فيها

يُجمع الكتّاب الذين درسوا تطور المعرفة التاريخية وحقلها وطرائقها وصولًا إلى تعيينها كعلم مستقل وقائم بذاته، على أن الماضي هو الحقل الذي تتناوله المعرفة التاريخية عبر نقل «وقائعه» في حيز الزمان والمكان. على أن النقل قد يكون شفاهيًا بصيغة الرواية الشفهية من راوٍ إلى راوٍ ومن جيل إلى جيل، أو بصيغة التدوين المتناقل من نصٍ إلى نص. وفي الحالتين يستدخل السرد عناصر من الخيال والتصورات فتمتزج الوقائع المحكيّة والمتناقلة، بأسلوب القصص والأساطير، أو يحمل السرد عناصر دينية وفلسفية وأخلاقية، فيندرج سرد «الوقائع» بـ«العبر» و«الأخلاق» والفلسفات والديانات.

هذا النوع من المعرفة التاريخية، وهو في أصل كل معرفة تاريخية، عرفته الحضارات الإنسانية جميعها وبأشكالٍ وصيغٍ مختلفة. وعندما تدوّن «الوقائع»، أو ما يعتقد أنه «وقائع»، فإن «التدوين» يصبح جزءًا لا يتجزأ من التراث التاريخي الذي يحمل في ثناياه أثقالًا من المعارف التاريخية.

هذه المعارف قد تستدخل الخيال والتصورات ـ كما أشرنا ـ ولكنها تختزن أيضًا خبرات وتجارب إنسانية قامت على آليات من التفكير العقلي من استقراء واستدلال منطقيين. عدا أن التخيلات والتصورات بذاتها هي «رموز» لواقعات، وهي دلالات بذاتها على أنماط من الواقعات الذهنية والنفسية، أي على أنماط من التفكّر والتعقل.

كيف وصل العقل البشري إلى وعي التمييز بين ما هو أسطوري وبين ما هو «تاريخي»؟ إنّ التمييز بين ما هو أسطوري أو تصوّري في المعرفة التاريخية المتناقلة (أي في التراث التاريخي) وبين ما هو «واقعي» أو «حقيقي»، أو «موضوعي» هو حالة إدراك ووعي عقلاني لم يتوصّل إليها

الفكر البشري إلّا بعد تطور طويل في طرائق التفكير، وبعد تراكم معرفي كبير أدى بالعقل البشري إلى «قفزات علمية». هذه القفزات كان لها أنساقها الخاصة ووتائر تطورها في كل حضارة من الحضارات الإنسانية. على أن الحالة التي نشير إليها ـ حالة الإدراك والوعي لواقعات الماضي ـ هي مشروع مستمرّ في تكونه وتشكّله.

لذا يميز اليوم دارسو المعرفة التاريخية وتطورها نحو موضعتها كعلم للتاريخ، بين «التدوين التاريخي» الذي سمي في الحضارة الغربية «هيستوريوغرافيا» (Historiographie) أو كتابة التاريخ، وفي الحضارة العربية ـ الإسلامية تدوين «الأخبار»، وبين المنهج التاريخي الذي يبرر إدراج التاريخ كحقل وطريقة في نطاق «العلم»، على أن التداخل بين الكتابة والمنهج يبقى تداخلًا وثيقًا في إطار ما سيسمى «علم التاريخ».

والحقيقة التي ندركها اليوم أن «المنهج التاريخي» ليس ثمرة زمن واحد، وليس «نتاج» «حضارة واحدة»؛ فلا هو نتاج الحضارة الغربية وحدها، ولا هو ثمرة القرن التاسع عشر الأوروبي حصرًا، كما شاع عند البعض. إن المنهج هو موضوع دائم لقواعد وضوابط وتقنيات سُعي ويُسعى إليها على نحوٍ دائم ومنذ زمن بعيد. هذا هو حاله ـ (حال المنهج) ـ كما يقول أحد المؤرخين المعاصرين ـ منذ ألفي سنة. فتوسيديد (Thucydide) الذي كتب في القرن الخامس قبل الميلاد تاريخه الشهير عن الحروب البلوبونيزية، قد أخبر قارئيه بكل أمانة عن كيفية جمعه لمواده التاريخية وعن أنواع الاختبارات التي طبّقها في فصل الحقيقة عن القصة الخرافية. وهو حتى عندما ألّف خطبًا ليُنطِق معاصريه بها، قد بذل أقصى جهده في استقصاء المصادر المتوافرة لديه لكي يجعلها شبيهة بالأصل أكبر شبه ممكن. وكان يأمل أن يلتزم فيما يورده روحَ المتكلم وحرفيةَ الخطاب، ولكن لما كانت التقارير المختزلة غير متوافرة لديه، كان يجد نفسه أحيانًا مضطرًا إلى أن يضع الكلمات التي سينطق بها المتكلم، «كما خُيّل إليه أنه كان سينطق بها»[٦].

---

(٦) لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة (بيروت: دار الكاتب العربي؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٦)، ص ٦٥ - ٦٦.

هذا، ومنذ توسيديد ـ القرن الخامس قبل الميلاد ـ وحتى اليوم بُذلت جهود، كما أشرنا، في نقد المعارف التاريخية وضبطها وغربلتها واستخلاص ما يُعتقد أنه صحيح فيها. وحصل هذا في الحضارة العربية الإسلامية، منذ برز منهج الإسناد وضوابط صدقيته لدى المحدثين والإخباريين المسلمين، وصولًا إلى الدعوة إلى معرفة طبائع العمران وقواعد الاجتماع البشري عند ابن خلدون. وحصل هذا في الحضارة الأوروبية الحديثة عبر كتابات، تراكمت في المنهج التاريخي منذ بودان (Bodin) وفيكو وفولتير ورنكه والمدرسة الوثائقية الفرنسية (L'Ecole des chartes) التي عنيت بتحقيق الوثائق، وصولًا إلى رنكه ثم إلى أرنست برنهايم الألماني الذي وضع كتابه **تعلم المنهج التاريخي والفلسفة التاريخية** (الطبعة الأولى، ليبزج ١٨٩٨)، وإلى لانجلوا (Langlois) وسينوبوس (Seignobos) الفرنسيين واضعي كتاب **المدخل للدراسات التاريخية** (١٨٩٨).

في هذه المسارات نشأ علم التاريخ، كتتويج لجهود في البحث والتحقيق والتفكير. وإذ نعتمد التعريفات التي توّجت هذه المسارات في تكون التاريخ كمنهج علمي، فنعرض لها في القسم الأول والقسم الثاني من هذا الكتاب، ومن خلال ما آلت إليه عبر أبرز المدارس التي شهدتها الحضارة الأوروبية في غضون القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ومن خلال ما آلت إليه المعرفة التاريخية في متون الحضارة العربية حتى توجّت منهجًا علميًا في مقدّمة ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي)، فإننا نستدرك فنقول إن هذه التعريفات، ليست ثوابت جامدة. بل إن علم التاريخ هو قيد التطور الدائم. إن التعريفات هي محطّات كبرى في تطور المعرفة التاريخية ومنهجتها «علمًا» كموضوع وطريق في البحث والتفكير. إنها محطّات كبرى توّجَتْ ـ كما قلت ـ مسارات من الجهود في البحث وطرائق التفكير.

و«التتويج» مرّة أخرى، نقولها، ليس نهاية المطاف. لذا فإننا تسهيلًا للبحث، وتفصيلًا للمسارات، سندرس أهم التعريفات والتسميات والمصطلحات في إطار المدارس الفكرية والمنهجية وأعلامها الكبار.

ولما كانت المدارس نتاج مسارات تاريخية للحضارات، فإننا حرصنا على أن نوجز في فصول لاحقة مسار المنهج التاريخي في حضارتين أساسيتين: الحضارة العربية والحضارة الأوروبية الحديثة، مركّزين أساسًا على المدرسة الفرنسية الحديثة والمعاصرة.

ثانيًا: أصل المفردة «تاريخ» وتطور معناها الاصطلاحي في ثقافتين: اللاتينية والعربية

للكلمات والمفردات أصول وجذور، لكن لها ـ كالكائنات الحية ـ تطور يشمل معانيها ودلالاتها وإيحاءاتها، ويؤدي بها عبر مسارات وانعطافات إلى استخدامات تجعل منها مصطلحًا يغطي بدلالاته قطاعًا أو حقلًا معيّنًا من المعرفة الإنسانية. كان هذا شأن كلمة «تاريخ» في مسار تطور معالم الحضارة العربية وعلومها، وكان هذا أيضًا شأن كلمة Histoire وHistory في مسار تطور معالم الحضارة الغربية وعلومها.

لا شك في أن المسارات تختلف بين حضارة وأخرى. قد ينطلق المسار في مكان وزمان محدّدين لأسباب جيو ـ ثقافية أو جيو ـ اقتصادية أو سياسية، وقد يتوقف هذا المسار لأسباب ذاتية وخارجية، وقد تختلف طبيعة المسارات الحضارية والثقافية في محطاتها وتعابيرها وأنساق رؤاها للطبيعة ولِمَا وراء الطبيعة، وللكون وللزمان. لكن هذا الاختلاف لا يلغي جوهر الأشياء، في مبادرات الإنسان واستجاباته للتحديات المشتركة، وفي طرائق تفكيره وسعيه من أجل المعرفة وحل المعضلات الكبرى، ولا يبطل أو يعطّل إمكانات التفاعل والتلاقح ـ حتى في مسالك الحروب وخضم الصراع ـ بين الحضارات واللغات ذات المنحى العالمي.

قطعت كلمة Histoire وHistory، أو كلمة «تاريخ» التي أضحت تستخدم في مقدمة ابن خلدون، بمعنى «علم التاريخ»، وكما استقر معناه في مدارس علوم القرن التاسع عشر الأوروبي، مساراتٍ مختلفة ومعقدة في حملها فكرة التاريخ، إلى أن وصلت إلى تجسّدها تعريفًا لـ«علم» له حقله وله طريقته، وله صفته الكونية والعالمية أيضًا، شأن كل علم وضعي.

في أصل كلمة Histoire و History في «أدبيات الحضارة الأوروبية»

يقـول فرانـز روزنتال «إن الأصـل التاريخـي لكلمـة Istoria الإغريقية ذو أهميـة كبـرى. فعندمـا نشـطت الحركـة الفكرية والسياسـية نشـاطًا عظيمًا في الدويلات الأيونية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، كان تعبير Istoria يقصـد منه البحث عن الأشـياء الجديرة بالمعرفة، أي نـوع المعرفة الذي كان يهـم كل مواطـن في دولـة المدينة الواحـدة، ألا وهي معرفة البـلاد والعادات والمؤسسـات السياسـية المعاصـرة أو الماضيـة. وسـرعان مـا أصبحت كلمة Istoria مقتصـرة علـى معرفة الأحداث التي رافقت نمو هـذه الظواهر، وبذلك وُلِدَ تعبير التاريخ بمعناه الشـائع»[٧]. فأصل هذا التعبير أخذه الرومان بحرفيته Historia واسـتمرّ معناه يشمل دلالات معرفة الأحداث وأسبابها، ولا سيما في استخدامات المؤرخين الرومان الكبار من أمثال بوليبوس.

ويضيف المؤرخ الفرنسـي جاك لوغوف (J. Le Goff) إن الجذر الإغريقي لكلمة Histoire، هو «Istor» ويعني «الشاهد» بمعنى البصير أو المبصر (Voyeur). وهـذا المفهـوم للبصر، كمصدر أساسـي للمعرفـة، يقود إلى فكـرة أن «Istor» «المبصـر» هو الذي يعـرف بـ (Istorein)، وهو أيضًا الباحث عن معرفة Istorie. هي إذن تحقيق (Enquête)، وهذا هو معنى الكلمة كما هي لدى هيرودوت في «تواريخه» التي هي أبحـاث وتحقيقـات. ويضيف لوغوف: في اللغات اللاتينية (الرومانيـة Romanes) ثمـة ثلاثـة أوجـه لمعنـى Histoire: **أولًا**، معنـى التحقيق والبحـث فـي الأعمال التي ينجزها البشـر، وهو المعنى الذي سـيتطور ليؤدي معنى «علم التاريخ»، **وثانيًا**، معنى غرض البحث وهو ما قام به البشـر. ووفقًا لذلك يكون التاريخ متابعة لأحداث، أو سـرد هذه المتابعة للأحداث (Récit). أما الوجه **الثالث** فالتاريخ (Histoire) قد يكون السرد نفسه[٨].

غيـر أن الاسـتعمال الشـعبي للكلمـة Historia أخذ «يتدهـور» في اللغات الشـعبية المشـتقة من اللاتينية في القرون الوسـطى، في الفرنسية والإنكليزية،

---

(٧) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص١٦ - ١٧.

(٨) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), pp.179-180.

إلى أن استعادت هـذه الكلمة «كرامتها العلمية»، على حـد تعبير روزنتال في العصـور الحديثـة الأوروبيـة. وقد طـرأ عليها بعض التعديل في الشـكل، مثل كلمـة Historia، Histoire، History ثـم ترجمـت إلـى بعـض اللغـات المحليـة (الأوروبية) مثل كلمة Gichte الألمانية.

والمقصود باستعادة الكلمة «كرامتها العلمية» هو العودة عبر أفكار عصر النهضة الأوروبي وحركة الإنسانوية (Humanisme) إلى أصل استخدامها اليوناني والروماني (معرفة الأحداث وأسـبابها والإلمام بتطور المؤسسـات الإنسانية). ومنذ بدايات النهضة الأوروبية (القرن الخامس عشـر والقرن السـادس عشـر) وإلـى القرن التاسـع عشـر، صـارت كلمـة History وHistoire تحمـل في القرن التاسـع عشـر، فكرةً أعم وأشـمل أيضًا، وأصبحت تدل على حقل واسـع من المعـارف الإنسـانية، و«أصبـح التاريـخ فكـرة شـاملة بمقدوره الادعـاء كمثل الفلسفة بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه»[٩].

ساد هذا الاعتقاد بشكل كامل في غضون القرن التاسع عشر، وجعل من مفردة التاريخ (History) و(Histoire)، مع H كبيرة (Majuscule)، مصطلحًا مشحونًا بالدلالات والمعاني والاسـتدعاءات الفكريـة والثقافية التي تراوح بين معاني فلسفة التاريخ، والثقافة أو المعرفة التاريخية ومهنة المؤرخ، وبين ما تستدعيه الأخيـرة (مهنـة التاريـخ) من طرائـق ومناهج تفكيـر وصياغة. بـل إن التعبير الاصطلاحـي عـن فكـرة التاريـخ وصناعتـه والتفكّـر بـه، أضحـت مصـدرًا لاشـتقاقات اصطلاحيـة متعـددة، منهـا: Historiographie وتعنـي كتابـة التاريخ وسـرده (Récit)، ويمكـن أن نترجمهـا إلى العربيـة بالتأريخ (بوضـع الهمزة). ومـن الاشـتقاقات التي ظهـرت في أواخـر القرن التاسـع عشـر Historicisme وHistorité، ويمكـن أن نترجمهـا بالتاريخيـة والتاريخانية. وتشـير المفردةُ إلى معرفـة حركـة التاريـخ ووعـي انتظامها في مسـار له مسـبباته وحيثياتـه ومآله وغايته، فإذا ما أضحت هذه المعرفة فلسـفة أو مذهبًا تاريخيًا (Doctrine) أُشيرَ إليهـا بالتاريخانوية (Historicisme). تجدر الإشـارة هنا إلى أن هذه الاتجاهات الفلسـفية والعلموية التي شـهدها القرن التاسـع عشـر الأوروبي، ستصبح في

(٩) روزنتال، المصدر نفسه ص ١٧.

غضون القرن العشرين، ولا سيما في نصفه الثاني، موضع نقاش ومساءلة ونقد ومشاريع تجاوز معرفي، عبر مدارس واتجاهات معرفية جديدة، وكما سنرى مع مدرسة الحوليات والبنيوية ومناهج تفكيك الخطاب (التفكيكية) في مرحلة ما بعد الخمسينيات والستينيات.

ثالثًا: التاريخ والتأريخ في أدبيات الحضارة العربية (الوسيطة)

شاع في الأدبيات العربية تعبير «الخبر» و«الأخبار» ولا سيما في القرنين الأولين للهجرة، للدلالة على ما تعنيه فكرة التاريخ، بما هي وصف أو سرد للأحداث والوقائع ونقل لها بصورة القصة أو السيرة، أو المعركة (المغازي). وهذا لا يعني أن كلمة «تاريخ» لم تستخدم حينها، بل إن هذا الاستخدام أخذ معنى تحديد الزمن لناحية اليوم والشهر والسنة، أي معنى ما يُعرف باللغات اللاتينية بـ date. والملاحظ أن هذا المعنى (معنى التوقيت) لا يزال حتى اليوم هو أحد المعاني الذي حافظت عليه وحملته مفردة «تاريخ». فيقال مثلًا، تاريخ رسالة، أو تاريخ وفاة، أو تاريخ وثيقة، أي توقيتها.

على أن للمفردة أيضًا كينونتها التاريخية، حيث تنطلق من أصل من الأصول في تاريخ لغة من اللغات، فتتطور في داخلها من خلال استدعاءات وحاجات الحياة، أو أنها تنتقل إلى لغةٍ ثانية بفعل الاحتكاك أو التجاوز، فتكتسب معانيَ قد تكون جديدة كل الجدة. وهذا ما يعرف في اللغة العربية بالمعنى «اصطلاحيًا» وهو غير المعنى لغةً.

يرى بعض الدراسين المتخصصين باللغات السامية القديمة أن كلمة «تاريخ» قد تعود إلى أصل أكّادي أو عبري من «أرخو» أو «يرخ». إلا أن روزنتال يستبعد هذا الاحتمال. لأن هذه الكلمة لم تستعمل في العربية بهذه الصورة. أما الافتراض الذي يرجحه روزنتال فهو أن تكون هذه الكلمة أتت من العربية الجنوبية (اليمن)، وأصلها «توريخ». وتحوّلت في اللهجة العربية الشمالية إلى «تاريخ». كما أن ثمة رأيًا يقول إنها من أصل فارسي، وهي تحوير لتقويم فارسي يدعى ماهروز. كذلك يلاحظ الدارسون في كل الأحوال أن كلمة «تاريخ» لم يعرفها أدب الجاهلية (ما قبل الإسلام)، ولم ترد في القرآن الكريم. فما كانت ظروف ظهورها واستخدامها عند العرب؟

من بين الروايات العربية التي تناقلها الإخباريون العرب، روايتان تستوقفان: رواية تشير إلى أن الكلمة دخلت من عند الفرس، ورواية ثانية أنها جاءت من اليمن.

جاء في نص **الرواية الأولى** «أن لفظة التاريخ معربة، مأخوذة من ماهروز. والأصل فيه أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر بن الخطاب (ﷺ) «أنه يأتينا من قبل أمير المؤمنين كتب لا ندري على أيهما. قد قرأنا صكًا محله شعبان، فما ندري أي الشعبان هو؟ أهو الماضي أو الآتي». ثم جمع وجوه الصحابة وقال إن الأموال قد كثرت وما قسمناه غير موقّت فكيف التوصل إلى ما يضبط به ذلك؟ فقال الهرمزان، وهو ملك الأهواز، وقد أسر عند فتوح فارس وحمل إلى عمر وأسلم على يده «أن للعجم حسابًا يسمونه ماهروز ويسندونه إلى من غلب عليهم من الأكاسرة»، فعربوا لفظة ماهروز بمؤرخ وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التعريف». وتشير الرواية إلى أن الخليفة عمر قال للصحابة: «ضعوا للناس تاريخًا يتعاملون عليه وتصير أوقاتهم مضبوطه فيما يتعاطوه من معاملاتهم». وبعد تداول في أي تاريخ يعتمد: تاريخ الإسكندر أم تاريخ الفرس، «اتفقوا على أن يجعلوا تاريخ دولة الإسلام من لدن هجرة النبي (ﷺ) من مكة إلى المدينة، لأن وقت الهجرة لم يختلف فيه أحد بخلاف وقت بعثه... فإنه مختلف فيه، وكذا وقت ولادته [...] ثم بعد ذلك تركوا تسمية السنين بالحوادث والتاريخ بها. وهذا التاريخ يُعرف بتاريخ الهجرة»[١٠].

أما **الرواية الثانية** التي يوردها السخاوي أيضًا، فقد جاء فيها: «وذكروا في سبب عمل التاريخ أشياء منها ما أخرجه أبو نعيم الفضل بن دكين في تاريخه ومن طريقه الحاكم من طريق الشعبي، أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر (ﷺ) أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ، فجمع عمر الناس فقال بعضهم أرخ بالمبعث وبعضهم أرّخ بالهجرة، فقال عمر الهجرة فرّقت بين الحق والباطل فأرِّخوا بها [...] فلما اتفقوا قال بعضهم

---

(١٠) ورد النص في: شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، عن نسخة أحمد باشا تيمور، عني بنشره القدسي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ٨١.

ابدأوا برمضان فقال عمر بل بمحرم فإنه منصرف الناس من حجهم فاتفقوا عليـه. وقيل أوّل من أرّخ التاريخ يعلـى بن أمية حيث كان باليمن، وذلك أن كتب إلى عمر كتابًا من اليمن مؤرخًا فاستحسنه عمر فشرع في التاريخ، أخرجه أحمد بن حنبل بسند صحيح، لكن فيه انقطاع بين عمر وبن دينار ويعلى...»[11].

ويُغلّـب السـخاوي فكرة الأصـل العربي للكلمة. ويسـتند إلى الأصمعي الـذي أشـار إلـى لهجتين عربيتين فـي لفظ الكلمـة، فقال: «بنو تميـم يقولون ورخت الكتاب توريخًا، وقيس تقول أرّخته تأريخًا، وهذا يؤكد كونه عربيًا»[12].

ويدعـم روزنتال هذه الفرضية بالعودة إلى دراسـات تخصصت بالنقوش اليمنيـة، فيـرى أن «جـذر أرّخ يظهـر في نقـش عربي جنوبي كاسـم في معنى مقـارب للتعابيـر القانونيـة العامـة التـي تعني «حكـم» أو «سـنّة» وفي حالات بمعنى «حقبة» ويستشهد بكونتي روسيني أيضًا (١٩٢٩) (Conti Rossine) الذي افترض أن هذا الاسـم اشـتق من فعلٍ معناه «يقرر أو يصفـ» ليستنتج خلاصةً مفادهـا «أن الجذر العربي الجنوبـي قد أفاد أيضًا في التعبير عن فكرة «تقرير» وثيقة باستخدام تاريخ، وبذلك كانت نموذجًا لكلمة التاريخ العربية».

ويضيـف: «وإلـى أن ترد أدلة جديدة فإن خيـر فرضية هو القول بأن هذه الكلمة مشتقة من القمر أو الشهر، وبذلك تكون الترجمة الحرفية لكلمة تاريخ هي التوقيت حسب القمر، أي الإشارة إلى الشهر واليوم من الشهر عن طريق ملاحظة القمر. وانتقال المعنى من التوقيت بالقمر إلى التاريخ والحقبة. يمكن في هذه الحالة أن نفترضه كنتيجة لاستعمال الكلمة للدلالة على اليوم والشهر فـي الوثائـق (تاريخها)، ثـم تأتي الخطـوة الثانية المنظمة أي سـنة الحقبة. إن كلمة (تاريخ) العربية تعني كلًّا من (الزمن) و(الحقبة)»[13].

ومنـذ القرن الثاني للهجرة، أضحت كلمة تاريخ، تسـتخدم للإشـارة إلى

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ٢٣.

«كتب التاريخ»، أي «كتب الأخبار» على وجه عام، واكتسبت كلمة «تاريخ» معنىً اصطلاحيًا أوسع لتشير إلى تدوين أخبار الإنسان في الزمن. وهذا ما تعبّر عنه التعريفات التي يعرضها كل من الكافيجي والسخاوي في كتابيهما عن «التاريخ».

١ـ تعريف الكافيجي

جاء في كتابه **المختصر في علم التاريخ** (كتب في سنة ٨٦٧هـ/ ١٤٦٣م) «[...] التأريخ في اللغة تعريف الوقت (وفي العرف والاصطلاح) هو تعيين وقتٍ ينسب إليه زمان مطلق سواء كان قد مضى أو كان حاضرًا أو سيأتي. وقيل التاريخ تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع كظهور ملة أو وقوع حادثة هائلة، من طوفان أو زلزلة عظيمة ونحوهما من الآيات السماوية والعلامات الأرضية. وقيل التاريخ مدة معلومة بين حدوث أمر طامر وبين أوقات حوادث أخر».

ويرى الكافيجي (٧٨٨ - ٨٧٩هـ/ ١٣٨٦ - ١٤٧٤م) «أن لكل واحد من هذه الاصطلاحات وجهًا وجيهًا فاختر منها ما كان أحلى عندك وأولى». ويميز الكافيجي بين «**التاريخ اللغوي والتاريخ الاصطلاحي**»، فيقول «إن الفرق بينهما بالعموم والخصوص، فاللغوي أعمُّ من التاريخ الإصطلاحي عموم الحيوان من الإنسان».

وفقًا لهذا التمييز يعرّف الكافيجي «التاريخ» كمصطلح في نطاق تصنيف العلوم، فيقول: «وأما علم التاريخ فهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلّق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته»[١٤].

٢ ـ تعريف السخاوي

أما السخاوي (توفي ٩٠٢هـ) فإنه يوسّع تعريف الكافيجي ولا يخرج عنه، فيشدّد على «موضوع التاريخ ومسائله»: «فموضوعه الإنسان والزمان، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان».

---

(١٤) الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، ذكر في: المصدر نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

و«في الاصطلاح التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال: من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحجج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم. ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملمه وتجديد فرض وخليفة ووزير وغزوة وملحمة وحرب وفتح بلد وانتزاعه من متغلب عليه وانتقال دولة. وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء وغير ذلك من أمور الأمم الماضية وأحوال القيامة ومقدماتها [...] أو دونها كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها مما يعم الانتفاع به مما هو شائع ومشاهد أو خفي سماوي كجراد وكسوف وخسوف أو أرضي كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون وموتان، وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسام. والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت، بل عما كان في العالم»(١٥).

بل إن السخاوي يفرد في كتابه صفحات عن «التصانيف في التاريخ» فيقول «إنها لا تدخل تحت الحصر»، وإذ يعدد أبوابها فإذا هي كل شيء في المجتمع والحياة اليومية: فإلى جانب تواريخ الأنبياء والرسل والأمم والأئمة والملوك، والأمراء والولاة والقضاة والفقهاء والعلماء والشعراء والأدباء اللغويين والمحدثين، يورد تأسيسًا على التصانيف التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية حتى وقته: «تاريخ المعلمين والوراقين والقصاص، والطرقية والغرباء، والوعاظ والخطباء، وقراء الأنغام والندباء والمطربين، وتاريخ الأشراف والأجداد والعقلاء والأذكياء والحكماء. تاريخ الأطباء والفلاسفة والزنادقة والمهندسين، ونحو ذلك تاريخ المتكلمين والمعتزلة والأشعرية [...] تاريخ أنواع الشيعة [...] والخوارج [...] تاريخ أهل السنة [...] تاريخ البخلاء والطفيلية والثقلاء وذوي الحمق والخيلاء والسفهاء [...] تاريخ الأضرَّاء والصم والخرس والحدبان. تاريخ المنجمين والسحرة والكيمائيين والمشعوذين [...] تاريخ الشجعان والفرسان والشطار [...] تاريخ التجار وعجائب الأسفار وغرباء البحرية، تاريخ أولي الصنائع العجيبة [...] تاريخ الرهبان وأولي الصوامع والخلوات [...] تاريخ قطّاع

(١٥) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص٧.

الطريق ولعّاب الشطرنج والنرد والقمار [...] والرمي بالنشاب، تاريخ الملاح والعشاق والمتيمين والرقّاصين وشربة الخمور والغرر وأهل الخلافة والقيادة والكذب [...] تاريخ أولي الدهاء والحزم والتدبير والرأي والخداع والحيل، تاريخ الصانعين، والمخنثين وأهل المجون والمزاح [...] والكذب، تاريخ عقلاء المجانين والموسوسين [...] تاريخ السائلة والشحاذين والمتمنين والحرافشة، تاريخ قتلى القرآن والحب والسماع وتاريخ الكهان وأولي الخوارق والكشف [...]»[١٦].

تشير هذه الموضوعات وغيرها، المبوّبة تحت عنوان: «**تصانيف التاريخ**» عند كلٍّ من الذهبي والسخاوي، إلى استدخالها كل ظواهر المجتمع ووقائع الحياة اليومية في الكتابة التاريخية العربية حتى حينه (٩٠٢هـ).

غير أن اللافت للنظر في تحديد أهداف التاريخ وأغراضه، وكذلك منهجه وطرائقه، أنه ظلّ، في النظرية التي يقدّمها كل من الكافيجي والسخاوي حبيس نظرتين سائدتين: **أولًا**، النظرة إلى «علم التاريخ» على أنه وسيلة اعتبار واختبار في السياسة والأخلاق والدين. إنه عِبَرٌ ودروس ومواعظ. من هنا حديث السخاوي عن فوائد علم التاريخ «الأخروية» (للآخرة) وفوائده الدنيوية (للدنيا)[١٧]. ومن هنا أيضًا دمجه علم التاريخ بالعلوم الشرعية وبالسياسة وبالأخلاق. يستشهد برأي للقاضي الحموي الشافعي في «فائدة التاريخ الإسلامي»، فيقول: «إنما الفائدة في التاريخ الإسلامي [...] ذكره لعلماء هذه الأمة [...] وذكر محاسنهم وعلومهم ومواعظهم وحكمهم وسيرهم التي يستدل العامل بها في أموره ويتدبرها ويتفكّر فيها فينتفع بما قالوه وما ينقل عنهم من المحاسن دنيا وأخرى»[١٨].

التاريخ وفقًا لهذه النظرة «استكمال» للعلوم الشرعية والسياسة والخطابة. يقول السخاوي: «هذا العلم كالعلاوة على ما يعتمده من العلوم الشرعية ونتوخّاه من الفنون السمعية والعقلية». وفي مكان آخر، يرى علم التاريخ

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٦.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

«مندرجًا» في علوم أُخر كالسياسة والأخلاق. فيقول: «ويستفاد من أبناء هذا الفن (أي علم التاريخ) ما لعله مندرج في علوم أخر كالسياسة، العلم الذي يتعرّف منه على أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات الفاضلة وتوابع ذلك. وكعلم الأخلاق الذي يعلم منه أنواع الفضائل وكيفية اكتسابها وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها، وكعلم تدبير المنزل الذي يعلم منه الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجه وولده وخَدَمه ووجه الصواب فيها...»[١٩].

النظرة الثانية، التي ظل علم التاريخ لدى السخاوي مرتبطًا بها، هي أن هذا العلم جزء من العلوم الشرعية (الفقه والحديث)، فهو أساسًا علم مساعد لعلم «الجرح والتعديل»، أي علم ضبط الروايات والتحقق من صدقية أسانيدها وتواترها لكشف التزوير والكذب فيها. يستشهد السخاوي بالمحدث سفيان الثوري الذي يقول: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ». والتاريخ هنا، يعود لينحصر في مفهوم «التوقيت» و«العمر»، يستشهد بحسان بن زيد الذي قال: «لم يُستعن على الكذابين بمثل التاريخ، يقال للشيخ سنة كم ولدت، فإذا أقرّ بمولده مع معرفتنا بوفاة الذي انتمى إليه عرفنا صدقه من كذبه»[٢٠].

نستنتج من هذا أنه على الرغم من اتساع رقعة التاريخ كمادة للكتابة (بما يعني الأدب) واهتماماته وحقوله خلال هذه الحقبة المديدة من التاريخ العربي ـ الإسلامي (تسعة قرون)، وعلى الرغم من غنى إنجازاته وتراكماته الضخمة، فإن التنظير لهذا العلم (أي وضع نظرية وقواعد له) ظلّ دون المستوى الذي وصل إليه ابن خلدون قبل السخاوي بعشرات السنوات (توفي ابن خلدون سنة ٨٠٨هـ، وتوفي السخاوي في عام ٩٠٢هـ). كما ظل دون التعريف الذي أعطاه ابن خلدون لعلم التاريخ كـ«علم مستقل» عن العلوم الشرعية وعن علوم السياسة والخطابة والأخلاق، كما يظل على مستوى القواعد ومنهج التحقق والثبت دون المستوى الذي دعا إليه ابن خلدون لتجاوز طريقة الجرح والتعديل في الإسناد للوصول إلى استخدام المعيار

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩. انظر أيضًا الفصل الأول من هذا الكتاب.

البرهاني العقلي والتجريبي في إمكان حدوث الشيء أو امتناعه، بالعودة إلى طبيعة الأشياء و«طبائع العمران»[21]. واللافت هنا أن ابن خلدون يقدم تعريفًا اصطلاحيًا لعلم التاريخ على مستويين، مستوى الظاهر ومستوى الباطن. وهو يستعين من أجل ذلك بمنهج التأويل الذي ظهر في اتجاهات الفلسفة وعلم الأصول والتفسير. يقول في المقدمة: «أما بعد فإن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهّال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمّروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال وفي باطنه نظرٌ وتحقيق وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيقٌ وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقٌ فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة عريقٌ وجديرٌ بأن يُعدّ في علومها وخليقٌ»[22].

* * *

رابعًا: مقارنة بين أسطوريا اليونانية وأسطورة العربية

١ ـ التاريخ والأسطورة: هل الأسطورة هي تاريخ أيضًا؟ وهل اقتبس اليونانيون تعبير Istoria و Istor عن إحدى اللغات السامية الكنعانية أو الحميرية؟

رأينا أن الدارسين المعاصرين لفكرة التاريخ عند العرب يجمعون على أن مفردة «التاريخ» كانت جديدة في الاستخدام العربي، فلم ترد في الجاهلية ولا في القرآن؛ وعلى أنها استخدمت أوّل ما استخدمت في التعبير عن حاجة الخليفة عمر بن الخطاب إلى توقيت الوقائع والأحداث والمكاتبات في صيغة «أرّخ» و«أرّخوا». ثم أُلبست الكلمة عدة معاني اصطلاحية، في غضون القرنين

---

(٢١) انظر توسيعًا لهذه النقطة في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢٢) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤.

الأولين للهجرة، كان من بينها أساسًا معنى التدوين التاريخي، أو كتب التاريخ وبما هي (أي الكتب) تسجيل للوقائع والأحوال في الزمان، إلى أن استخدم المصطلح بمعنى علمٍ أو «فن»، له منهجه ومسائله وموضوعاته، وكما أضحى عليه الحال في المحاولات التي تصدّت لوضع نظريةٍ وقواعد لعلم التاريخ في القرنين الثامن والتاسع للهجرة، عند كلٍ من ابن خلدون والكافيجي والسخاوي. السؤال هنا: ما موقع «الأسطورة» في الكتابة التاريخية وما علاقتها بالتاريخ؟ بل إن ما يستحق الاستدراك أيضًا هو المقارنة بين المفردتين (Istoria) إسطوريا اليونانية، وأسطورة العربية. هل من علاقة بين التعبيرين في أصولهما اللغوية واستخداماتهما الاصطلاحية في كلا الحضارتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية. ونعني بهذه الأخيرة مرحلتها الكلاسيكية اليونانية ـ اللاتينية ولاحقًا عصري النهضة والأنوار، حيث أُعيد إحياء معنى التعبير اليوناني واللاتيني في الثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، أي أُعيد إحياء وتجديد معنى «إسطوريا» (Istoria) في مصطلح History و Histoire، واشتقاقاته المختلفة في اللغات اللاتينية الحديثة؟

اللافت للنظر أن الكلمة العربية «الأسطورة» التي استخدمها العرب قبل الإسلام، والتي وردت أيضًا في القرآن الكريم في عدة مواقع «**أساطير الأولين**» و«**القلم وما يسطرون**»، تعني الكتابة، وهي مشتقة من سطَرَ وسطّرَ. جاء في لسان العرب نبذة موسّعة عن معاني مفردات سطَر وسطّر وأسطور وأسطورة وأساطير واشتقاقاتها. ولعله من المفيد أن نوردها حرفيًا: «سَطَرَ: السَّطرُ والسَّطَرُ: الصف من الكتاب والشجر، [...] وقالوا «**أساطير الأولين**» «معناه ما سطّره الأولون [...] وواحد الأساطير أسطورة، كما قالوا أحدوثة وأحاديث [...] وسطر يسْطرُ إذا كتب». قال الله تعالى ﴿**والقلم وما يسطّرون**﴾(*)، أي وما تكتب الملائكة [...] وسَطَرَ يسطُرُ سطرًا: إذا كتب.

كما يورد لسان العرب معنًى حملته لفظة أساطير هو معنى أباطيل، والأساطير بهذا المعنى: «أحاديث لا نظام لها واحدتها إسطار وإسطارة، وأساطير، وأسطيرة، وأسطورٌ وأسطورة [...] وسطّرها: ألّفها» أيضًا.

(*) القرآن الكريم، «سورة القلم»، الآية (١).

نخلص من هذا إلى أن مفردة أسطورة وأساطير واشتقاقاتها المختلفة كان لها معانٍ متعددة عند العرب ولم تكن تعني بالإطلاق، الأباطيل فقط، بل كانت تعني أيضًا أساسًا الكتابة والتأليف، تعبيرًا عن «الأحدوثة» و«الأحاديث» و«الحديث». واستخدم الحديث، كما سنرى أيضًا، بمعنى «الخبر». و«الخبر» هو العنصر الأساسي في تكوين ما سيسمى في الحضارة العربية «علم التاريخ».

تأسيسًا على هذا التأصيل اللغوي يكتب حسن قبيسي في مقالته «الفكر التاريخي والأسطورة»، ردًا على بعض الكُتّاب «الحداثيين» العرب المعاصرين الذين يعتقدون بثنائية فكرية تقول بشعوب تاريخية وشعوب غير تاريخية، وبفكر تاريخي ارتبط بالحداثة الأوروبية، وبفكر «أسطوري» (ويعنون به أنه غيبي وخرافي) تمثل بالتراث التقليدي، يردّ الكاتب على هذه الفرضية بفرضية أخرى يدعمها بالاستدلال على المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة «أسطورة وأساطير»، فيقول: «هذا الذي نسميه اليوم بلغتنا العربية المعاصرة مسجَّلًا ومدونًا ومكتوبًا، كانوا يسمونه بالعربية القديمة (أو بأرومتها التي انبثقت وتفرّعت عنها) سطورًا ومسطرًا، وواحد فعله أسطور وأسطورة. وهذا على ما يبدو كلام حميري قديم، فالسيوطي يذكر في الاتقان في علوم القرآن: «وأخرج جويبر في تفسيره عن ابن عباس في قوله تعالى: «فيالكتاب مسطورًا»، قال مكتوبًا، وهي لغة حميرية يسمون الكتاب أسطورًا»[٢٣].

هذا فضلًا عن أنّ «أسطورة» حتى ولو اصطلح اعتمادها كترجمة عربية للتعبير اللاتيني Mythe، فإن الأسطورة بهذا المعنى ـ وعند أغلب الإثنولوجيين ـ ليست خالية من وقائع التاريخ وأخباره. فهي تروي تاريخًا بطريقة رمزية ومن خلال الذاكرة الجماعية.

بل حتى في تاريخ العلوم والأفكار الحديثة، غالبًا ما تتحوّل النظريات المؤسسة لمفاهيم معينة إلى أيديولوجيات أحادية (مقدّسة)، أي إلى

(٢٣) حسن قبيسي، المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١٤٤.

«أساطير» بالمعنى الذي يؤديه مصطلح Mythe، عندما تكتسي «النظرية العلمية» كصراع الطبقات والجدلية المادية والديمقراطية والليبرالية والاشتراكية، والمجتمع المدني، والعقلانية... إلخ، تصورات مختلفة تضفي عليها صفة «اليقين» «والمقدّس» و«النموذج»[٢٤].

ومهما يكن من أمر الأسطورة وفقًا لاستخدامها اليوم بمعنى Mythe وهو أمر ينتمي إلى مجال الإثنولوجيا، وإلى مجال العلاقة المعرفية بين التاريخ والإثنولوجيا[٢٥]، فإن تساؤلنا يظل قائمًا حول مسألتين:

أولاهما، حول العلاقة بين التاريخ والأسطورة، وكما وردت الأسطورة في اللغة العربية الحميرية القديمة، وفي القرآن الكريم بمعنى كتاب وكتابة، وبين كتب التاريخ التي شهدها التاريخ العربي الإسلامي على امتداد القرون الأربعة عشرة.

وثانيتهما، هل من علاقة بين أسطرَ وسطّر، وأسطور وأسطورة ... إلخ، من جهة، وبين Istoria و Istor و Istorein كما وردت في الأصل اليوناني واللاتيني، من جهة ثانية؟ ولنلاحظ أن اللفظ الصوتي يكاد يكون واحدًا في الأصلين العربي واليوناني؟

هاتان المسألتان تحتاجان إلى جهود في البحث والتنقيب، من خلال ما استجد من معارف مؤسسة على الحفريات الأثرية، وعلى الجهود الفيلولوجية والألسنية وعلى معرفة أقنية التفاعل اللغوي والثقافي بين الحضارات العالمية.

بالنسبة إلى المسألة الأولى، تثير هذه المسألة سؤالًا: لماذا استخدم العرب كلمة تأريخ وتاريخ، مكان الأسطرة، والتسطير، والأسطورة؟ يكمن الجواب عن هذا السؤال في المعنى السلبي الذي أعطاه مفسرو القرآن لتعبير «أساطير»، وانطلاقًا من تفسير الآية ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا

---

(٢٤) للتوسع في هذه الناحية انظر: Paul Claval, *Les Mythes fondateurs des sciences sociales* (Paris: Presses universitaires de France, 1980),

وانظر مراجعة موسعة للكتاب في: منى فياض، العلم في نقد العلم (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥).

(٢٥) انظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

لـو نشـاء لقلنا مثـل هذا إن هـذا إلا أسـاطير الأوليـن﴾ (الأنفـالُ ٣١). فعند المفسـرين أدّى سـياق الآيـة إلـى تحميـل اللفظ معنىً سـلبيًا منبـوذًا، إذ دمج الموقف السـلبي من الدعوة الجديدة بالأسـاطير نفسها، ففسّرت الأساطير في هذا السياق بـ«أباطيل»[٢٦].

ولعله بسـبب هذا التفسـير نُبِذت كلمة أسـطرَ وسـطّر وأسـطورة ولم تسـتخدم في التـراث العربي مكان تاريخ وتأريخ. بـل إن المعنى الحيادي للكلمة بمعنى «كتب»، وكما وردت في الآية ﴿والقلم وما يسـطرون﴾ لم يذهب في الاشتقاق منحى استخدام المصدر: (أسطور وأسطورة)، بمعنى الوصف والتحقيق (كتابةً)، أي بالمعنى الذي استخدم في الثقافة اليونانية، ولا سـيما في كتابـات المؤرخ اليونانـي هيـرودوت (Histories)، ويترجمها الفرنسيون (تحقيقات).

المسـألة الثانية، تثير تسـاؤلًا مؤسسًـا على نظرية مفادها أن الحضارة اليونانية ليسـت «معجزة» مقطوعة الجذور عن الحضارات السـابقة لها في شـرق المتوسـط وجنوبـه (حضـارات وادي النيـل وبـلاد كنعـان والهلال الخصيـب وبـلاد ما بيـن النهرين). بـل إن هـذه الحضارات وبشـرها هي المؤسسة للانبعاث الحضاري اليوناني الذي ازدهر بدءًا من القرن الخامس قبل الميلاد، انطلاقًا من مستوطنات مصرية وفينيقية قديمة قامت في كريت وبـلاد اليونـان منـذ الألـف الثانـي قبـل الميـلاد. بـل إن معطيـات أثريـة وفيلولوجيـة تؤكد جزءًا من الأصل الفينيقي ـ الكنعاني للأبجدية اليونانية. يقول مارتن برنال، صاحب كتاب أثينا السـوداء، إن ربع الكلمات اليونانية فينيقية الأصل. وإن الأبجدية اليونانية اقتبسـت عن الأبجدية الفينيقية التي نقلها إلى اليونان المسـتوطنون الكنعانيون، بدليل تشابه أصواتها ودلالاتها «ألفا بيتا». وتشير أسطورة قدموس وأخته أوروبا بدلالاتها الرمزية والخيالية إلى الوقائع التاريخية واللغوية التي تؤكد الانتشار الفينيقي البشري والثقافي واللغوي في بلاد اليونان.

---

(٢٦) انظر: أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة أسطورة. وانظر أيضًا: قبيسي، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

بل إن المؤرخ اليوناني هيرودوت يشير بوضوح إلى هذا الاقتباس فيقول: «إن الفينيقيين الذين قدموا مع (قدموس) واستقروا في هذه الأرض أحضروا معهم بين أشياء أخرى كثيرة الحروف التي علّموها لليونان والتي لم تكن معروفة لدى الإغريق من قبل فيما أعلم.. فهم يدينون بهذه المعرفة للفينيقيين. وبمضي الوقت أدخل الإغريق بعض التعديلات على شكل الحروف وأصواتها. وكان آنذاك الأيونيون من بين الإغريق هم الذين يقطنون حولهم، فتعلّم الأيونيون الحروف من الفينيقيين واستخدموها بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات في الشكل [...]»[٢٧].

فماذا إذا ثبت أنّ المصطلح اليوناني Istor و Istoria الذي اعتبر، عبر استخدامه عند المؤرخين الإغريق الأوائل (هيرودوت، وتوسيديد..)، المحطة التأسيسية لعلم التاريخ (Histoire) في أوروبا الحديثة والمعاصرة، هو نفسه المصطلح العربي ذو الأصل السامي الحميري وربما الفينيقي أسطور وأسطورة؟ إنّنا نرجّح بناءً على صحة فرضية تأثر اليونان باللغات السامية القديمة، وبناء على أن لفظة «أسطور» و«أسطورة» الحميرية، كانت تعني الكتب (كتب الأولين)، وليس الخرافات، فإنه يصح اعتبار الكلمتين Istor و Istoria، المستخدمتين كأصل لمعنى التأريخ بالمعنى الحديث، من أصل سامي حميري، جاء من شبه الجزيرة العربية ومرّ إلى اليونان ربما عبر اللغة الكنعانية.

---

(٢٧) انظر: مارتن برنال، أثينة السوداء: الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، الترجمة العربية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٥). وقارن أيضًا: علي الشوك، ملامح من التلاقح الحضاري بين الشرق والغرب (دمشق: دار المدى، ١٩٩٦).

القسم الأول

التأريخ العربي من الإسناد إلى طبائع العمران
إلى البحث الأكاديمي المعاصر

الفصل الأول

عوامل ازدهار الكتابة التاريخية العربية(*)

يمكن أن نرى في مرحلة ما قبل الإسلام عند العرب، بعضًا من الروايات والقصص، نقلها أحدُ رواة صدر الإسلام لاحقًا وهب بن منبه (توفي ١١٤هـ ٧٣٢م)، وهي قصص خيالية وأسطورية، عن عرب اليمن (عرب الجنوب)، تبرز فيها نزعة الافتخار بالأمجاد وبـ«الحرب والصنعة واللغة والأدب والدين».

وفي شمال الجزيرة العربية، كان للمناذرة أيضًا كتب «حفظت في كنائس الحيرة»، نقلت أخبار عرب الحيرة وأنسابهم وسير أمرائهم، وقد عاد إليها المؤرخون المسلمون في مرحلة التدوين.

وعلى وجه الإجمال كانت للعرب جنوبًا وشمالًا روايات شفوية عن آلهتهم وعن أنسابهم وشؤونهم الاجتماعية وحروبهم ومعاركهم. سُمِّيت قصص الحروب والمعارك والثارات «الأيام»، وسُمِّيت روايات الأنساب

(*) متعددة هي المراجع الأساسية التي عالجت فكرة التاريخ عند العرب والمسلمين. يأتي في مقدمها:

كتاب فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952)

ثم يأتي كتاب عبدالعزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ثم كتاب شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ٤ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣)، وأخيرًا كتاب طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧).

(نسب القبيلة) أدب الأنساب وفقًا للصيغة التي كتب فيها بعض المؤرخين ـ الإخباريين المسلمين لاحقًا كالبلاذري في كتابه أنساب الأشراف.

إن قصص الأنساب هي «مجموعة روايات شفوية قبلية جماعية»، هي تراث شفهي مشترك للقبيلة، وقد ظلت كذلك حتى القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حين جُمِعَتْ وصُنِّفَتْ فأصبحت «جزءًا من الأخبار التاريخية». ولما كان الشعر كثير الورود في نصوصها، اهتم بها اللغويون والنسّابون والمؤرخون، حتى عدّها البعض «فرعًا من التاريخ». وقد أثرت في أسلوبها في بدايات نشأة «علم التاريخ» عند العرب، فنسجت على منوالها أخبار المغازي والفتوح.

يخلص عبدالعزيز الدوري في تقييم فترة ما قبل الإسلام، ومن زاوية مدى توافر «النظرة التاريخية» فيها، إلى القول: «لم تترك الفترة الجاهلية أدبًا مكتوبًا، فهي فترة ثقافية شفوية. ومع أن تراثها على العموم أدى إلى استمرار الاهتمام بالأيام والأنساب، وإلى بقاء أسلوبٍ في الرواية وهو الأسلوب القصصي شبه التاريخي، إلّا أنه يخلو من أية نظرة تاريخية»[1].

النظرة التاريخية الجديدة بعد الإسلام

يقصد بالنظرة التاريخية، إدراك امتداد الزمن التاريخي وتتابع أحواله جيلًا بعد جيل، وفي تعاقب زمني تبدو الأحداث والوقائع متعاقبة ومتسلسلة فيه. مثل هذا الإدراك لا نلمسه في عصر ما قبل الإسلام عند العرب، فإذا استثنينا بعض القصص الديني الذي يتناقله الرهبان والأحبار من العهد القديم في الأوساط العربية المسيحية واليهودية، فإن روايات «الأنساب» و«الأيام» الشفهية هي تراث متقطع ومنفصل وخاص بتاريخ كل قبيلة. وإذا كان أسلوب الأنساب والأيام قد استمرّ في التاريخ العربي بعد الإسلام، فإن مادة هذا التأريخ وحقله وموضوعاته وصوره ومنهجه، بل وفلسفته، كانت جميعها آخذة في التشكّل والتكوّن من خلال معطيات التجربة التاريخية الإسلامية الجديدة التي انطلقت كدعوة دينية ورسالة، وتمثّلت بمشروع سياسي كبير تجسّد، في دولة ـ خلافة، وفي فتوحات وتنظيمات استمدّت عناصرها من

(١) الدوري، المصدر نفسه، ص١٨.

القرآن الكريم والسُنّة وعناصر التفاعل الثقافي مع حضارات العالم القديم.

إن ضخامة الكتابة التاريخية العربية، التي شهدتها حضارة الإسلام الوسيط تعود إلى عدد من العوامل التي درسها عدد من الباحثين والمؤرخين العرب المعاصرين.

ويمكن تلخيصها وفقًا للترتيب الذي يورده شاكر مصطفى كالتالي:

١ ـ تاريخية الإسلام

يعُد الإسلامُ نفسَه دينًا مكملًا للأديان السماوية السابقة. وهذا المبدأ الذي يرى أن الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام ذات جذر تاريخي واحد هو الجذر الإبراهيمي، كان له تأثير كبير في بلورة النظرة إلى تاريخ الأديان، على أنه حلقات متعاقبة في تطور الفكر الديني.

تتسم هذه التاريخية بالكونية والعالمية؛ فالإنسان واحد، والبشر أخوة، وإن كانوا قد اختلفوا شعوبًا وقبائل، فإنما للاختلاف غاية وهي «التعارف»: **﴿وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا.. ﴾**.

وتتسم هذه التاريخية أيضًا بالغائية، أي أن للتاريخ (الدنيا) بداية ونهاية، خلقًا وآخرة، ومسرح الدنيا أعمال خيّرة وشريرة، وكلها تستدعي النظر والتأمل والاعتبار. وقد تحدث القرآن الكريم كثيرًا عن «أساطير الأولين». و«لا يعني ذلك الأسطورة الخرافية، ولكن ما هو مسطور ومكتوب لدى الناس». وفي هذا السياق تبرز قصص القرآن كمجالٍ للنظر والرؤية والاعتبار. تتمثل هذه التاريخية أيضًا بمبدأ «ختم النبوّة»، فالرسول هو «خاتم النبيين». وهذا يعني أن ثمة فاصلًا حصل بين عالمين، عالم الوحي وعالم الدنيا، إن ختم النبوّة يعني بداية مسيرة جديدة في التاريخ. وهذا ما حدا بالخليفة عمر بن الخطاب أن يبدأ المرحلة الجديدة بـ«التقويم»، أي بالتأريخ بدءًا من هجرة الرسول وبتدوين الدواوين، كما رأينا.

هذه التاريخية الجديدة، بسبب نزوعها العالمي ومنطلقها الإنساني، انتشلت القبائل من تاريخيتها المعزولة والمنقطعة عن الآخر، إلى نوعٍ من التاريخية العالمية، فلم يعد الانتماء جزئيًا ومغلقًا في إطار نسب قبليٍ، بل

أضحى مع الانتماء الديني، انتماءً أوسع، والتاريخ أضحى تاريخًا عالميًا، لا تاريخ قبيلة فحسب.

٢ ـ الحاجات الفكرية والعملية السياسية والتنظيمية

بسبب قيام الدولة، والفتوحات، وانضمام مناطق وشعوب ذات حضارات عريقة وثقافات وأديان متنوعة، برزت مشاكل ومسائل كثيرة حول سياسات الدولة وقضايا السلطة والأمة والأرض واستثمارها وقضايا الضريبة والخراج والزكاة والجزية وبيت المال والإنفاق، والإدارة وتنظيمها. وكل هذا كان يتطلّب تشريعًا، وبالتالي عودةً إلى التأريخ للإفادة من تجاربه، وبخاصةٍ ما تعلّق منها بالتجربة الإسلامية الأولى: تجربة الرسول في مكة والمدينة، وتجربة الخلفاء الراشدين. وفي إطار الحاجة إلى الإجابة عن تلك المسائل، نشأت علوم ومعارف إسلامية، كان لها دور حاسم وكبير في نشأة علم التاريخ عند العرب وتطوره.

ـ فالتشريع كان يحتاج إلى «معرفة أسباب النزول» لتفسير آيات القرآن الكريم من خلال الظروف التاريخية لنزولها. وكان هذا مدخلًا للولوج إلى التاريخ كعلم مساعد للتفسير.

ـ والنقاش حول شرعية السلطة أو أحقيتها، كان أيضًا حقلًا لدراسة مسألة الخلافة أو الإمامة بين الفرق المتنازعة (الأمويون والعلويون والخوارج). وكان حقل التاريخ حقل سجال لاستنباط حجج وبراهين وشواهد تؤيد هذا الفريق أو ذاك. ولما اختلطت النزاعات الدينية بالخصومات السياسية والقبلية والتيارات الفكرية، اكتسب حقل التاريخ أهمية قصوى لدراسة أسباب الاختلاف وأبعاده، وتسجيل وقائعه وصراعاته وأوجه الاختلاف بين المتخاصمين والمتنافسين.

ـ كما أن النظام القضائي والنظام المالي والضريبي والنظام الاجتماعي وأحكام المعاملات، كلها ارتكزت على استنباط الأحكام من مصادر الشريعة، ولكنها أيضًا ارتكزت على الخبرات والتجارب والأعراف والسوابق والآراء التي أجمع عليها الصحابة والتابعون، وكل هذا كان حقلًا للتأريخ مساعدًا على استنباط الأحكام جنبًا إلى جنب مع علمَيْ التفسير والحديث. فبسبب البحث عن نظام مالي للدولة الإسلامية ظهرت كتب الفتوح للواقدي

وابـن عبد الحكـم والبـلاذري. وبسـبب البحـث عن أوجـه «العطـاء» والزكاة والجزيـة وموارد الدولة إجمالًا، ظهرت كتب الخراج مثل كتاب **الخراج** لأبي يوسف و**الأموال** لابن سلام[2].

ـ ومن العوامل التي أطلقت حركة التأريخ إلى جانب تأثير الدعوة الإسلامية ونتائجها المباشـرة في المجتمع والدولة، اسـتمرار **العصبيات القبلية تفعل فعلها في الأذهان والعقليات والانتماءات والولاءات السياسـية داخل الدولة والمجتمع** الإسـلاميين: مثـال الصـراع بين عرب الشـمال وعرب الجنوب. بـل أضف إلى ذلك ما يمكن أن نُسَمّيَه العصبيات الإثنية (القومية) كالصراع بين الفرس والعرب (الشـعوبية)، الـذي كان يتم مـن داخل آليـات الصراع على السـلطة ومن داخل آليـات التنافس الثقافـي والحضاري في المجتمع. كما أن تمركـز القبائل العربية في أمصار ومدن بعينها، وتوزع مراكز السـلطة، وكذلك مراكز الفاعليات الثقافية والدينيـة، بيـن المدينة والشـام والبصـرة والكوفـة، وتلوّن هـذه الحواضر بألوان ثقافية محلية وبأشكال من التوجهات التي يختلط فيها الاجتهاد الفقهي بالاجتهاد اللغوي بالاختلاف السياسي وتعدد الولاءات، إن كل هذا كان له تأثيره أيضًا في ظهور تواريخ الأمصار والمدن والأقاليم، وتواريخ الشعوب غير العربية.

٣ ـ عوامل أخرى مساعدة

يقودنـا هذا إلى البحث عن عوامل أخرى مسـاعدة لفهـم انطلاقة الكتابة التاريخية، ويمكن تلخيصها كالتالي (وفقًا لتبويب شاكر مصطفى):

أ ـ **وضـع التقويـم الهجـري**: إن قـرار الخليفة عمر بن الخطـاب باعتماد التقويم الهجري للتسـجيل والتدوين، «أدّى إلـى ربط الأحداث بزمن تاريخي متسلسـل وممتـد، وأعطى بذلك للتدويـن دقة في تحديد زمـن الواقعة، فمنع بذلك اختلاط الأحداث بين عصر وعصر ومكان وآخر».

ب ـ **الاهتمـام بالأنسـاب**: «إن تنظيـم الدواويـن والعطاء وسـكن القبائل وفرق الجيش إنما تمّ على أسـاس قبلي. وهذا ما أعطى الأنسـاب شأنًا ماديًا» [...] أدى، بفعل الممارسـة، إلى قبول الأنسـاب إسـلاميًا وإعطائها مكانها

(٢) مصطفى، المصدر نفسه، ج١، ص٦٣.

بين المعارف الإسـلامية [...]. ولقد أضحت هذه المعارف «فرعًا أساسيًا من فـروع التاريـخ»، فظهرت تواريخ خاصة على أساسـه، مثل أنسـاب الأشـراف للبـلاذري. وعُدَّ النسّابون، من خلال الإخباريين، المؤرخين الأوائل كمحمد ابن السائب الكلبي وابن هشام، ومصعب الزبيري والهيثم بن عدي(٣).

ج ـ **دور الفعاليات الثقافية (الشـعر واللغة والأدب):** كان الاهتمام برواية الشـعر، ونقـده ودراسـة اللغـة والأدب يمثّل اهتمامًـا بالأخبار أيضًـا. وبذلك شـكّلت روايـة الشـعر والأدب خبرًا تاريخيًـا وجزءًا من المـادة التاريخية التي أغنـت الكتابـة التاريخيـة العربية. فظهر مـن بين كبار اللغويـين، إخباريون من أمثـال أبو عبيدة، الذي كتب في المفاخـر والمثالب والأخبار من خلال رواية الشعر والأدب.

د ـ **تشـجيع الخلفـاء للروايـة التاريخيـة والتدويـن التاريخـي:** تذكر كتب التاريـخ الكثيـر من أخبار الخلفاء الشـغوفين بسـماع أخبار التأريـخ من الرواة والإخباريـين، فكان معاوية يجلس كل مسـاء لسـماع أخبـار التاريخ، وكذلك مروان بن الحكم وعبدالملك، وعمر بن عبدالعزيز. ويُذكر أيضًا أن هشام بن عبدالملك شَجّع ابن شهاب الزهري على تدوين أخبار التاريخ، كما أن الكثير مـن كتب التاريخ وُضِعَتْ بطلب من الخلفاء العباسـيين، ككتاب السـيرة لابن اسحق الذي وُضِعَ بناءً على طلب من الخليفة المنصور، وكتاب الخراج لأبي يوسف الذي وُضِعَ بناءً على طلب من هارون الرشيد.

هـ ـ **الحركة الشـعوبية:** يُطلق تعبير الشـعوبية على مجمل التعابير الثقافية والأدبية والسياسـية التي حملتها نُخَبٌ من شعوب غير عربية دخلت الإسلام، فاصطدمـت بالتمايزات التـي اصطنَعَها الحكم الأموي للارسـتقراطية العربية، فكان ذاك الاصطدام محفزًا للنُخَب غير العربية، ولا سـيما الفارسـية منها، أن تفاخر بثقافتها وأدبها «المتميزين» والعائدين إلى مرحلة ما قبل الإسـلام، وأن تنتقـص مـن ثقافة العـرب وتُبيّن نقائصهـم ومثالبهـم، وكان أن أدى ذلك إلى ردود فعل عربية مُدافعة عن الثقافة العربية، كما نرى لدى الجاحظ والمسعودي على سبيل المثال.

---

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٦٦.

ومهما يكن من أمر هذا الصراع الثقافي والسياسي (العربي ـ الفارسي)، كان مـن نتائجه الإيجابية على الكتابة التاريخية العربية أن جعل من مصادر الثقافة الفارسية والتاريخ الفارسي ـ بفعل ترجمة بعضها إلى اللغة العربية ـ مرجعيـات للكتابة فـي التاريخ العالمـي، كما تمّ وعيه وإدراكـه آنذاك. من ذلـك على سـبيل المثال كتاب (خداينامه) الذي وجـد له حمزه الأصبهاني ثمانـي ترجمات. «واحد مـن الترجمات كانت لعبد الله بـن المقفع بعنوان سير الملوك»[٤].

و ـ ظهور الورق وشيوعه: من العوامل التي يشدّد عليها الباحثون كسبب فـي ازدهار التدوين بعامّـة، والتدوين التاريخي بصـورة خاصة، دخول صناعة الـورق علـى الطريقـة الصينيـة إلى العالم الإسـلامي منـذ أوائل القـرن الثاني للهجرة. قبل ذلك كانت «القراطيس» (جمع قرطاس) المصنوعة من الجلد أو مـن ورق البُـردى المجلوبـة مـن مصـر، أو المصنوعـة من قمـاش الحرير أو القطن، هي المستخدمة، لكنها كانت باهظة التكلفة. فلما دخلت صناعة الورق على الطريقة الصينية (صناعته من القنب والكتان وألياف الأعشاب)، وشاعت في حواضر العالم الإسـلامي، بدأ التدوين يتسـع ويشيع، تغذيه مصانع الورق التـي انتشـرت في عـدة حواضر: سـمرقند وطرابلـس وبغـداد واليمن ومصر. ويقال إن أوّل من أدخل صناعة الورق إلى العالم الإسـلامي أسـيرٌ من الصين أدخلـه إلـى سـمرقند في عـام ١٣٣هـ ٧٥١ م، كما أن أول مـن أدخل صناعة الورق إلى بغداد الفضل بن يحيى البرمكي عامل خراسان عام ١٧٨هـ/ ٧٩٤م.

النتيجة أن شيوع صناعة الورق، وشيوع دكاكين الورّاقين، بدءًا من القرن الثالـث للهجرة، كان يثبـت ظاهرة التدوين (الكتابة)، ويجعل المطالعة سـهلة المنـال؛ ففي أواخر القرن الثالـث للهجرة «صار يوجد في بغداد أكثر من مائة ورّاق. وكان البعض يكتري دكاكينهم للمطالعة، كما فعل الجاحظ» [...][٥].

* * *

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٦٩.

(٥) لمزيد من الاطلاع على العوامل المساعدة في التدوين التاريخي، انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٦٤ - ٧٣.

مـن خلال عـرض العوامل المكوّنـة لعناصر ومضمون الكتابـة التاريخية العربيـة وأسـلوبها خلال القرون الثلاثـة الأولى للهجرة، تبيـن أن عاملين كانا أساسـيين فـي تحديـد مكوّناتها موضوعًـا وحقـلًا ومنهجًا، العامل الإسـلامي المتمثل بنشـأة العلوم الإسلامية الشرعية (جمع الحديث وتحقيقه، والتفسير)، والعامل القبلي المتمثل بالتشكيلات الاجتماعية وانتظام القوى الاجتماعية في عصبيات وولاءات سياسية، أي في حلف قبلي أو إقليمي، أو في الاثنين معًا.

ويبـدو أن هذا التصنيف الذي حـدا بابن خلدون لاحقًا (في القرن الرابع عشـر الميلادي/ الثامـن الهجري) أن يُمَيِّـزَ بين الدعوة الدينيـة وقوة العصبية، وأن يربط بينهما في مشروع الدولة، هو الذي دفع بالمؤرخ المعاصر عبدالعزيز الـدوري إلـى أن يُميّز هو الآخر بين تيارين في تكوين الكتابة التاريخية العربية في غضون القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

يقول الدوري في هذا التصنيف: «سارت الدراسات التاريخية في بداياتها في اتجاهين عامين متميزين الواحد عن الآخر: اتجاه أهل الحديث، والاتجاه القبلي الذي كان لحدٍ ما استمرارًا للفعاليات القبلية السابقة. وهذان الاتجاهان يعكسان تيارين أساسيين في مجتمع صدر الإسلام ـ الاتجاه الإسلامي والاتجاه القبلي ـ أثّرا في مختلف جوانب الحياة. وتمثل النشاط في كل من الاتجاهين في مصر من الأمصار، فكانت المدينة ـ مهد الإسـلام ـ المركز الأول لاتجاه أهـل الحديـث، بينمـا كانت البصـرة والكوفة، مقـر الحاميـات القبلية وموطن التقاليـد القبليـة، تشـغلان المركـز الأول للاتجـاه القبلـي»[6]. علـى أن هذين الاتجاهيـن، وإن كانا قد صدرا عن حالتين متميزتين (حالة العرب الاجتماعية مـا قبل الإسـلام، وحالـة العرب الفكريـة والدينية بعد الإسـلام) عـادا فالتقيا بنصـاب واحد ارتسـم تحت عنوان «الأسـبقية في الإسـلام»، ومـن ضمن آلية الصراع السياسي على السلطة المركزية. فأضحت الأنساب جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الإسـلامية السـائدة. كما أضحت «الأخبار»، كما رواتُها (الإخباريون)، جزءًا من تلك الثقافة الإسلامية الجديدة وقوامها أهل الحديث والتفسير. وإننا لنجد هذا التلاقي الفكري بين الاتجاهين في أعمال المؤرخ والمفسّر الطبري

(٦) الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ، ص١١٨.

ومن خلال كتابيه: **تاريخ الرسل والملوك**، والتفسير (تفسير الطبري).

فالطبري ـ كما يرى عبدالعزيز الدوري ـ هو «قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عند العرب في فترة التكوين»، ويلتقي في كتاباته منهج الإسناد الذي اتبعه المحدثون المسلمون، وأسلوب رواية «الخبر» المستمر من عصر ما قبل الإسلام. والأسلوبان يوظفان في إنشاء «تاريخ عالمي» منذ بداية الخليقة وحتى يومه.

إنه يؤرّخ كما يقول (أي الطبري) كل «من انتهى إلينا خبره [...] من رسول له مرسل، أو ملك مسلط أو خليفة مستخلف». والمنهج المتبع هو رواية الخبر بإسناده إلى صاحبه من دون إعمال التفكير العقلي والنقدي فيه. يقول «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو ما رويت من الأخبار التي **أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس الّا اليسير القليل منه**، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يُدرك زمانهم إلّا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكون في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا في الصحة، ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قبلنا. وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنّا إنما أدّينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا»[(٧)].

---

(٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١١ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ج١، ص٦ - ٧.

الفصل الثاني
أنواع الكتابة التاريخية العربية
وفقًا للزمان والمكان

أولًا: العناصر الرئيسة: الخبر والسّنة

١ ـ صورة الخبر

يرى المستشـرق فرانز روزنتال أن أقدم صور علم التاريخ الإسـلامي هو الوصف الشامل لحادثة واحدة، لا يزيد طولها عادة على بضع صفحات، وهي اسـتمرار مباشـر لقصص «الأيـام». وغالبًا ما كان تعبير «أمـر» أو «حديث» أو «ذكر» يستخدم أيضًا بمعنى «خبر».

ويرى أن صورة الخبر في الرواية التاريخية تتميز بثلاث صفات:

أولاها، أن كل خبر تامّ بنفسه، أي أن الكتاب التاريخي إذا كان مجموعة من الأخبار، فإن هذه الأخبار لا صلة بينها. فإذا تمّ الانتقال إلى خبر آخر، فإن ذلـك يشـير إلى انتقـالٍ إلى منطقة جغرافيـة أخرى، أو إلى سـنة أخرى. وهذا الأسـلوب يؤثر سـلبًا في التسلسـل التاريخي للواقعة، إذ يُهْمِل مقدماتها، كما يغفل نتائجها وامتدادها.

ثانيتها، احتفاظ «الخبر» منذ عهد قصص «الأيام» بأسلوب القصة القصيرة وأخبار الوقائع المثيرة، واعتماد أسـلوب الحوار بين المشـاركين في الحادثة، الأمر الذي يساعد «المؤرّخ» الراوي على أن يتجنّب التدخل في النص لإبداء رأي أو تحليل.

ثالثتهـا، اقتران الخبر غالبًا باستشـهاد بالشـعر، إذ قلّما تـرى كتاب تاريخ خاليًا من الاقتباسات الشعرية، وسواء أكانت هذه الاقتباسات من النوع الجيد أم النوع الرديء، فإنها تظل تعبّر عن حالة ثقافية وذهنية للبيئة والعصر اللذين يؤرخ لهما.

أيـن نجـد أول كتاب من نوع «الخبر» في الكتابـة التاريخية العربية؟ يرى روزنتال أنه من الصعب إيجاد جواب دقيق عن هذا السؤال، ويقدّر «أن الكتب الأولى التي دُوِّنَتْ في تاريخ الخبر، وكذلك الأشـكال الرئيسـة الأخرى لعلم التاريخ التي زُرِعَتْ بذورها في القرن الأول الهجري، كانت كتبًا خاصة، دوّنها العلمـاء ولـم تَبق عنها معلومـات واضحة أو دقيقـة [...]. إن الذي بين أيدينا اليوم، ليس بداية تاريخ «الخبر»، ولكنه نتيجة أكثر من قرن من النمو السـريع، وتقدم إلينا سيرة الرسول عناصر لأقدم وثائق الخبر الثابتة المقرّرة».

ويرى الدارسـون المختصون أن «بداية التاريخ الإسلامي ترجع إلى زمن عبدالملـك»، كمـا جاء في الطبري. ويضيف المـؤرّخ صالح أحمد العلي «أن كتابـات عروة بن الزبير المقتبسـة هنا [أي في الطبـري] تُمَثّل أقدم ملاحظات مدوّنـة عـن حوادث مُعَيّنة في حياة الرسـول بقيت لنا، وهي في الوقت نفسـه أقدم آثار النثر التاريخي العربي».

٢ ـ التأريخ الحوْلي أو التأريخ للسنين

كانـت أبرز الصور التأسيسـية لعلم التاريخ عند العرب والمسـلمين، هي عرض الأخبار وفقًا لتعاقب السنين، فكانت مختلف الحوادث (الأخبار) تعدد فـي كل سـنة بعناوين مثل «في سـنة كذا»، أو «ثم جاء في سـنة كـذا»... وإذا كثرت الأخبار في السنة نفسها، يشار إليها «وفيها... أي في السنة نفسها».

ويُجمـع الباحثـون علـى أن أول مؤلّف عربـي دوّن التاريـخ على ترتيب السنين وبقي حتى اليوم هو كتاب الطبري **تاريخ الرسل والملوك**، وقد فرغ من تأليفه وعرضه في عام ٣٠٣هـ/ ٩١٤م.

علـى أن هذا لا يعنـي أن الطبري هو أوّل من اسـتخدم الترتيب الزمني علـى أسـاس السـنوات في الكتابـة التاريخيـة العربية، بل يعني أنـه من أقدم الكتـب الجامعـة التي وصلت إلينا بهـذه الطريقة، وأن أخبار الطبري نفسـها

أسندت إلى «إخباريين» مؤرخين سبقوا إلى جمعها وترتيبها حوليًا، أي على أساس السنين. ففي فهرست ابن النديم ذكرٌ لكتاب يعود إلى القرن الثاني الهجري (٧١٨ - ٨١٥ م)، عنوانه كتاب التاريخ على السنين، يُنْسَب إلى الهيثم بن عدي (توفي ٢٠٧هـ أو ٢٠٦هـ)[1].

وعن التأريخ على أساس السنين، انبثقت كتابة التراجم والسِيَر على أساس امتداد زمني هو القرن الذي عُبِّرَ عنه في كتب التراجم العربية بـ«المائه». ويرى روزنتال أن تبلور تقسيم التأريخ على القرون، تمّ في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، حيث بدأت تظهر كتب تحمل العناوين التالية:

- كتاب ابن الفوطي نظم الدرر الناصعة في شعر المائة السابعة، وكتابه الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة.

واستمرّ هذا التقليد في كتب تاريخ التراجم لاحقًا، وكما تظهر العناوين التالية:

- كتاب ابن حجر، الدُرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.
- كتاب السخاوي، الضوء اللامع في رجال القرن التاسع.
- ابن العيدروس، النور السافر في أخبار القرن العاشر.
- المحبي، نخبة الزمن في أعيان القرن الحادي عشر.

الخلاصة، أن «الخبر والسَّنة» صورتان تأسيسيتان للتأريخ العربي، أو بالأحرى إطاران تاريخيان يدخل فيهما سرد الحادثة أو الواقعة أو الذكر أو الحديث. وتجدر الإشارة إلى أن التاريخ الحولي أعطى مضمونًا زمنيًا للخبر، حين أضحى ممكنًا متابعته عبر السنوات، وإن تمّ تقطيعه سنة بعد سنة. هذا ويمكن أن تجمع السنة الواحدة مجموعة من الأخبار الخاصة بمنطقة جغرافية أو بدولة أو بأسرة أو بطبقة من أصحاب المناصب والوظائف أو المهن (وزراء، ولاة، قضاة، شعراء، متصوفة، أطباء... إلخ).

---

(١) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص ١٠٤.

وهذا ما عيَّن صورًا شتى للكتابة التاريخية العربية تدرّجت من العناوين الرئيسة لموضوعات كتب التاريخ إلى المحتويات التفصيلية التي احتوتها تلك الكتب، إلى أنواعها لناحية امتداد المكان وامتداد الزمان، أي تبعًا لاندراجها في التاريخ العالمي أو التاريخ المحلي أو التاريخ الذاتي (اليوميات والمذكرات).

ثانيًا: التواريخ: عالميًا، محليًا، وذاكرة معيشة

إذا كان عنصر الكتابة التاريخية الأول عند العرب يتحدّد بأمرين: الخبر كوحدة متكاملة، والسَنة (الحول) كحامل زمني للخبر، فإن الكتابة التاريخية، لناحية تركيب الأخبار وتوليفها وتعيين حقل الاهتمام الذي تغطيه وتحديد امتدادها الزمني، وامتدادها الجغرافي، شهدت ثلاثة أنواع من الكتابة: التاريخ العالمي (تواريخ العالم) أو التاريخ العام، والتواريخ المحلية وتاريخ الأقاليم والمدن، والتاريخ المعاصر والمذكرات.

١ ـ التاريخ العالمي

كثيرة هي كتب التاريخ التي ينطبق عليها صفة «التاريخ العالمي»، أو التاريخ العام، ومن المنظور الذي تكوّن عند المؤرّخ المسلم عن العالم قبل الإسلام وبعده. غير أن أبرز الكتب التي تعطى كنماذج مهمّة وتأسيسية للتواريخ العالمية، هي ثلاث: تاريخ اليعقوبي وتاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، وتاريخ المسعودي: **مروج الذهب**.

أ ـ تاريخ اليعقوبي (توفي ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م):

خصص القسم الأول من الكتاب لتاريخ ما قبل الإسلام، مبتدئًا بقصة التوراة. ويقوم تنظيمه كالعادة على أساس التعاقب الزمني للشخصيات كالأنبياء والملوك وغيرهم. ويغلّب اليعقوبي ـ في هذا القسم ـ التاريخ الثقافي على التاريخ السياسي؛ فيبحث في بعض الموضوعات ككتب أرسطو وأبقراط، ودخول الشطرنج، والشعراء الجاهليين... كما يؤرّخ لموضوعات العهدين القديم والجديد من خلال المصادر الأصلية، مستعينًا

ببعض الرواة. وفي القسم الثاني يبحث في التاريخ الإسلامي، فيدوّن سيرة الرسول بالأسلوب المألوف: حياته قبل الإسلام، الغزوات ... إلخ، كما أنه يظل يولي هنا جانب التاريخ الثقافي اهتمامًا، فيعرض للحِكَميات، أي (الحكم) ويركّز على الإمام علي بن أبي طالب. أما بقية الكتاب فهو تاريخ خلافة كل خليفة، يؤرخ اليعقوبي لبدايتها وطوالعها وأحداثها والولاة والأمراء والقضاة فيها على أساس التأريخ الحولي. ويرى عبدالعزيز الدوري أن مادته التي عرضها في كتابه «تعكس امتزاج الثقافات في المجتمع الإسلامي». كما يلاحظ تأثير الجغرافيا في كتاباته ونظرته النقدية إلى مصادره[٢].

ب ـ تاريخ الطبري

يُجمع الباحثون على أن الطبري (٢٢٥ - ٣١٠هـ / ٨٤٠ - ٩٢٢ م) وصل بكتابه إلى ذروة ما يمكن أن يصل إليه التأريخ بأسلوب جمع الروايات والتدقيق بها وإسنادها إلى رواتها المختلفين بأمانة. وهو هنا يطبق منهج التحقيق بالأسانيد وفقًا لمنهج أهل الحديث والفقهاء[٣].

اقتصر بحثه عما قبل الإسلام على إبراز مجموعة من المعلومات عن الإسرائيليات، وتاريخ العرب وتاريخ الفرس. وتابع في حديثه عن حياة الرسول الطريقة التي اتّبعها كتّاب السيرة. وذكر أحداث كل سنة على هيئة أخبار. واهتم كثيرًا بذكر مصادره وسلسلة الرواة الذين نقل رواياتهم من دون تغيير أو تعديل في نصوصها. اتّبع في تنظيمه للكتاب الترتيب الزمني وسار على نظام الحوليات. يأخذ عليه البعض «أنه حذف التفاصيل التي لا تلائم مصالح العباسيين». ومهما يكن، أضحى تاريخ الطبري بأسلوبه مثالًا احتذاه المؤرخون في المراحل اللاحقة. ويعود ذلك إلى أنه جمع مختلف الروايات عن الأخبار ودقق فيها وأسندها إلى رواتها؛ فهو

---

(٢) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ص٥١.

(٣) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: «من الإسناد إلى استخدام الوثائق».

بذلك، وكما يقول الدوري، «أنهى العصر الأول في تطور الكتابة التاريخية لأننا لا نرى أحدًا بعده حاول إعادة فحص المصادر التاريخية للفترات التي كتب الطبري عنها».

ج ـ المسعودي: مروج الذهب

اهتم الدارسون المعاصرون بالمسعودي كثيرًا (توفي ٣٤٦ هـ/ ٩٥٧م). وكان ابن خلدون، الذي وجّه نقدًا عنيفًا للمؤرخين السابقين، قد خصه بتنويه خاص إلى جانب نقده له. سبب ذلك أن المسعودي امتاز عن سابقيه بقدرته على الارتقاء بالتاريخ العالمي من مستوى الفروع السياسية والثقافية المستقل بعضها عن بعضها الآخر إلى مستوى التاريخ العالمي الحضاري، حيث يؤرخ المسعودي للمعطيات الطبيعية (ظواهر العالم المادية) وللمعطيات السياسية والثقافية من فلسفة وأدب وشعر في الوقت نفسه.

يخلص روزنتال إلى القول: «إن كتب اليعقوبي والطبري والمسعودي هي نماذج للتاريخ العالمي الإسلامي آنذاك، غير أنها لم تكن الأشكال الوحيدة في حقل التاريخ العالمي»، وكما سيبدو هذا التأريخ بدءًا من القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، من أخصب القرون إنتاجًا في الحضارة العربية والإسلامية.

والملاحظ أن كتّابًا نصارى شاركوا في مجال كتابة التاريخ العالمي، تأسيسًا على خبرتهم وموقعهم وقربهم من مصادر غير إسلامية. يذكر روزنتال نماذج منها استنادًا إلى مخطوطات حققها مستشرقون، ومنها:

ـ كتاب أغابيوس (محبوب) بن قسطنطين المنجي الذي قدّم وصفًا لجغرافية العالم واستفاد من الحوليات البيزنطية ومن تاريخ الثقافة اليونانية والتواريخ السياسية الهلينية والرومانية.

ـ كتاب يوتيخوس (سعيد) بن البطريق (٣٢٨هـ/ ٩٤٠ م) الذي عرض لتواريخ ما قبل الإسلام (تاريخ بني إسرائيل والإسكندر وإمبراطوريته، والرومان والمسيحية والروم والفرس، وفيه مناقشة للمانوية والنساطرة، وذكر لتاريخ الكنيسة والمجامع الكنسية).

ـ كتاب ابن العبري (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦ م)، **تاريخ مختصر الدول** الذي اهتم بالقضايا الثقافية في تاريخ ما قبل الإسلام، وتحدّث عن السيرة (سيرة الرسول)، وباختصار عن تاريخ الخلفاء.

ويذكر روزنتال أن مقتطفات من التاريخ العالمي تُنْسَب إلى مؤرخ يهودي هو **سعديا الجاعوني** (القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري) الذي استعاد محطّات من التاريخ العبري القديم وتاريخ الإسكندر والرومان وملوك الفرس.

على أن مساهمة اليهود كانت قليلة، وتكاد تقتصر على هذا الكتاب، ومردّ ذلك، كما يرى روزنتال «أن يهود القرون الوسطى الذين عاشوا في البيئة الإسلامية لم ينتجوا كتبًا تاريخية، شأن اليهود الذين عاشوا في البيئة المسيحية آنذاك، ولأن الاهتمام الحقيقي في التأليف التاريخي يعتمد على مدى المساهمة في الحياة السياسية»[4].

د ـ تجارب الأمم: نموذج للتاريخ العالمي

هذا على أن أبرز الكتب التي تندرج في وعي التاريخ العالمي، من زاوية مؤرخ «ذي نزعة فارسية» هو كتاب مسكويه (توفي ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) **تجارب الأمم**.

يجعل كتاب مسكويه من التاريخ السياسي، ولا سيما تاريخ الأفكار السياسية، حقلًا للعبرة والدراسة. لذا فهو يشدّد على أن تاريخ ملوك الفرس هو أهم التواريخ السياسية لأنه مصدر تجارب للسياسات. أما بالنسبة إلى التاريخ الإسلامي فقد اعتمد مسكويه أساسًا على تاريخ الطبري بعد أن حذف أسانيده، وركّز على الجانب السياسي فيه. ويلاحظ الباحثون المعاصرون اليوم أن مسكويه أغفل عمدًا ذكر المعجزات، معجزات الأنبياء، ليشدّد على السياسات البشرية (الوضعية) الصادرة عن الملوك. من هنا يمكن الافتراض أن كتابه سيكون له تأثير كبير في المؤرخين والفقهاء اللاحقين الذين سيميزون لاحقًا بين السياسة الدينية الشرعية وبين السياسة الوضعية العقلية (كما سنرى عند الطرطوشي وابن خلدون لاحقًا).

(٤) روزنتال، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

هـ ـ نماذج من التواريخ العامة

ـ كتاب الثعالبي: **الغرر في سير الملوك وأخبارهم** (القرن الخامس الهجري = الحادي عشر الميلادي)

ـ كتاب ابن الجوزي: **المنتظم** (توفي ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م).

ـ كتاب ابن الأثير: **الكامل في التاريخ** (توفي سنة ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م).

ـ كتاب سبط ابن الجوزي: **مرآة الزمان** (توفي ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م).

ـ كتاب ابن كثير: **البداية والنهاية** (توفي ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م).

ـ كتاب الكتبي: **عيون التواريخ** (٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م).

ـ ابن دقماق: **الجوهر الثمين في سيرة الخلفاء السلاطين** (٨٠٩هـ/ ١٤٠٧م).

يلاحظ شاكر مصطفى أن التواريخ العالمية التي توّجت وأعقبت عصر النضج السياسي العباسي، والتي تمثلت بـ«**تاريخ الرسل والملوك** للطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، و**مروج الذهب ومعادن الجوهر** للمسعودي (المتوفى سنة ٣٤٦هـ) تغيّرت مفاهيمها في الوحدة أولًا، فصارت مع مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١هـ)، تاريخ تجارب الأمم المتعددة، ثم ضعف مفهوم التواريخ العالمية الواحدة نفسه، وغاب عن التأليف التاريخي، انسجامًا مع الواقع السياسي الممزق [...] فلم تعد تظهر هذه التواريخ حتى نهاية الفترة العباسية حين عادت من جديد مع ابن الأثير في **الكامل** ومع سبط بن الجوزي (المتوفى ٦٥٤هـ) في **مرآة الزمان**»[٥].

ولا شك في أنه كان للتحديات التي مرّ بها العالم الإسلامي، بسبب الغزوين الصليبي والمغولي، ونتائجهما على الأوضاع الداخلية وعلى العقول والأذهان، دور في إثارة اهتمام كبير بالتاريخ الشامل، وكما نلاحظ ذلك في عنوان تاريخ ابن الأثير (**الكامل**)، كنوع من التأريخ والتذكير بتاريخ عالمي «للأمة» في تجربتها التاريخية.

---

(٥) شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**، ٤ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣)، ج٤، ص٣٤٩.

٢ ـ التاريخ المحلي: تاريخ المدن والأقاليم

لا شك في أن تقلّص الاهتمام بالتواريخ العامة، جاء نتيجة للانقسامات التي حدثت في كيان الخلافة الواحدة، وبالتالي نتيجة قيام سلطنات وإمارات إقليمية في الجغرافيا ـ السياسية للعالم الإسلامي. غير أن هذا العامل يجب أن يردف بعوامل أخرى، وأهمها اثنان:

أوّلًا، أن الاهتمام بمكان المولد والموطن، كان يدفع دائمًا وبشكل عفوي إلى التعبير عن الانتماء والارتباط بالمكان، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة، وهذه ظاهرة موجودة وبارزة في كل الحضارات التي شهدت تدوينًا للتاريخ.

وثانيًا، أن الأمصار وحواضرها (المدن الرئيسة) التي كانت مسرحًا للفتوح الأولى، وبالتالي لإنشاء مراكز سياسية وثقافية وعسكرية فيها، تحوّلت إلى مراكز فعل سياسي أو فعل ثقافي وأدبي تتمايز وتختلف في معانيها على أكثر من صعيد. وكذلك كانت مراكز الانطلاقة الأولى للإسلام (مكة ـ المدينة)، حواضر لتأكيد ما هو «أصل» و«منطلق». ناهيك عن أن مراكز الحضارات القديمة (إنطاكية والإسكندرية بالنسبة إلى الحضارة الهلينية)، وخراسان وأصفهان (بالنسبة إلى الحضارة الفارسية)، كانت أيضًا من دواعي الاستذكار (إحياء الذكرى) لدى عدد من أهاليها الأصليين والمستجدين المتأقلمين فيها. فإذا أضفنا إلى كل هذه العوامل، استمرار أدب الأنساب في الكتابة التاريخية العربية تأكيدًا لموقع سياسي أو اجتماعي، أو ممارسة للتفاخر والتنافس بين المدن ذات الطابع القبلي (البصرة والكوفة مثلًا)، وضحت أمامنا أسباب متعدّدة ومتنوعة لازدهار التأريخ المحلي (تاريخ المدن والأقاليم).

أ ـ نماذج من تاريخ المدن والأقاليم

يرى روزنتال أنه كان للتاريخ المحلي (الدنيوي) بعض السوابق التي ترجع إلى ما قبل الإسلام من هذه السوابق:

أن الشريف إدريس بن الحسن بن علي الإدريسي «نسخ تاريخًا لإنطاكية ألّفه بعض النصارى، وهذه النسخة قرأها ابن العديم».

أما أقدم تواريخ المدن بعد الإسلام، فتتمثّل بأقسام من كتابين يعودان

إلى القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) والعاشر الميلادي (الرابع الهجري)، وهما:

ـ **تاريخ بغداد** لأحمد بن أبي طاهر طيفور (توفي ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م). وفيه إلى جانب التأريخ لخلفاء بغداد (العباسيون) وصف للمدينة ومعلومات ثقافية واقتصادية.

ـ **تاريخ الموصل** لأبي زكريا الأزدي (توفي ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م) وهو كتاب عن محدثي تلك المدينة.

تجدر الإشارة إلى أن كتاب **تاريخ الموصل** لابن الأثير (توفي ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، الذي ألّفه من دون أن يُكمله، يعود إلى ثلاثة قرون بعد الكتاب المذكور.

تاريخ الإسكندرية لمحمد بن القاسم النويري (كان حيًّا، ٧٦٧هـ/ ١٣٦٦م)، وفيه بحث عن تاريخ الإسكندر وأرسطو.

هذا وقد أدّى «تقليد التاريخ المحلي في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع الهجري) إلى تأليف عدة كتب فيها معلومات طبوغرافية وثقافية واقتصادية مرتبة ومصنفة. وهي الكتب المدونة بـ«الخطط»، وأعظم كتاب من هذا النوع هو كتاب **الخطط** للمقريزي (٧٦٩ - ٨٤٥هـ/ ١٣٦٧ - ١٤٤١م).

أما في سوريا فقد ظهر التاريخ الإقليمي والمحلي في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن تواريخه:

ـ **تاريخ دمشق** لابن القلانسي (توفي ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م).

ـ **تاريخ حلب** لابن العديم (توفي ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م).

أما في أقصى المغرب فنجد:

ـ **تاريخ قرطبة** لأحمد بن محمد الرازي (توفي ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م).

أمّا في المشرق الإيراني، فقد برزت بكثرة كتب الأقاليم والمدن، بسبب النزعة الفارسية، ومن تعبيراتها:

ـ **تاريخ أصفهان** لحمزة الأصفهاني (توفي ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م).

ـ تاريخ قم للحسن بن محمد القمي.

ـ محاسـن أصفهان للمفضل المافروخي (القرن الحادي عشر الميلادي/ القرن الخامس الهجري).

هذا وقد تلوّن التاريخ المحلي بالاهتمام الديني والإرشـادي، ولا سـيما عندما كان يتعلّق الأمر بالتأريخ للمدن الدينية، كمكة والمدينة. ومن ذلك:

ـ تاريخ مكة للأزرقي (محمد الأزرقي المكي).

ـ وتاريخ مكة للفاكهي (محمد الفاكهي توفي ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م).

وقـد نسـج علـى منوال هذيـن الكتابيـن كثير مـن التواريخ التـي حملت العنوان نفسه.

تتناول تواريخ المدن عادةً معلومات طبوغرافية وجغرافية و«خططًا» تاريخية عـن سـكانها وأسـواقها وأبوابهـا وتجارتها ومـا مرّ بهـا من أحـداث: أمراض، مجاعات، زلازل، كما أن بعضًا من تواريخ المدن يركّز على تراجم شـخصيات المدينة عبر عصورها، تراجم ولاة، ومحدثين، وقضاة، وأدباء، وتجار.

ومن الملاحظ أن المدن الرئيسـة في العالم الإسـلامي، كمكة، ودمشـق، وبغداد، توالى على التأريخ لها عدد من المؤرخين عبر العصور، وأهم أعمال التأريـخ التـي أضحـت نمـاذج ومراجـع أساسـية في تاريـخ المـدن، وتراجم شخصياتها:

(أ) تاريـخ بغـداد، للخطيـب البغـدادي (توفـي سـنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) ١٥مجلـدًا: يلاحظ شـاكر مصطفى أن الفارق بين تاريـخ بغداد الذي كتبه ابن طيفـور، في القـرن الثالث للهجرة، أيام التألق السياسـي العباسـي وبين تاريخ بغـداد فـي القـرن (الخامس الهجري) الـذي كتبه الخطيب البغـدادي، أن هذا التاريخ الأخير جاء بعد الانحطاط السياسي لبغداد كعاصمة خلافة كبرى. فابن طيفور أرّخ لخلفائها الأوائل من زاوية بريقهم السياسي، وبالتالي لما ترمز إليه بغداد من وحدة الخلافة واستمرارية تمثيلها «الأمة»، أما وقد حدث الانحطاط السياسـي، فقد جاء هذا الانحطاط، كما يقول شـاكر مصطفى «سببًا في تحوّل

الأنظار المؤرخة إلى فاعلية بغداد العلمية والفكرية. وقد جاء الخطيب البغدادي فعبّر عن عملية التعويض هذه حين كتب تاريخ هذه المدينة لا على أساس أحداثها السياسية وخلفائها ووزرائها وفي إطار النسيج السنوي أو الحادثي، لكن على أساس الرجال الذين اضطربوا في أسواق هذه المدينة وجوامعها ومدارسها وبلاطاتها وقصورها».

ويضيف شاكر مصطفى: «لقد مزّق المدينة كوحدة أحداثٌ تاريخية اجتماعية متفاعلة، ليجعل منها تجمّع أفراد وتراكمًا عرضيًا لأشخاص متروكين لمصائرهم [...] وصار الإطار المكاني لهذه المدينة ولغيرها من سور وأبواب هو الرابطة. وناسج الوحدة والصلة بين هؤلاء الأفراد الذي كان تنظيمهم في هذه التواريخ المدنية البلدانية على أساس المعاجم وحروف الأسماء يسهم مرّة أخرى في تمزيقهم أيضًا بما يجمع بين أصحاب العصور المتباعدة، بسبب التقارب في الاسم، أو يباعد بين المتعاصرين لتباين الاسم أيضًا..».

ويضيف أيضًا: على أن هذا التحطيم لعلاقات الزمان من جهة ولنسيج الأحداث التاريخية بتحويلها الى تراجم من جهة أخرى كانت تقابله حسنة واحدة هامة هي أن المؤرخين البلدانيين بصورة عامّة، اعتبروا رجال العلم والفكر هم التاريخ، وهم أولى الناس باحتلال صفحاته دون رجال السياسة...»[٦].

(ب) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٤٩٩ - ٥٧٢هـ/ ١٠٠٥ - ١١٧٦م):
ابن عساكر ذو ثقافة في الحديث واسعة، درس عبر رحلاته على علماء العالم الإسلامي كافة من دمشق إلى الكوفة والموصل ومكة والمدينة وأصفهان وهمذان ونيسابور وطوس وهراة ومرو. انكب على التأريخ لدمشق في عهد نور الدين زنكي الذي شجعه، فجاء تاريخه من ٨٠ مجلدًا، من محتوياته: فضائل دمشق، خططها، مساجدها، حماماتها، أقنيتها وأبنيتها وكنائسها، وترجمة من نبغ من أبنائها أو دخلها من غيرهم أو اجتاز بنواحيها من الخلفاء والولاة والقضاة والعلماء والقرّاء والنحاة والرواة، وقد تتسّع

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٦٠.

كما يقول ـ شاكر مصطفى ـ حلقة دمشق لتشمل مدنًا كصيدا وبعلبك وحلب والرقة والرملة.

أما منهجه في الترجمة فهو منهج «المحدّث»، في ذكر السند مهما طال والتوسّع في روايات الخبر والحديث. وقد أخذ مادته من ثلاثة مصادر: السماع من الشيوخ، الكتب المخطوطة ومؤلفات السابقين، والمكاتبة مع الشيوخ. والسمة الغالبة على تاريخ ابن عساكر هو الجمع الواسع للتراجم والأحاديث.

وما ينطبق على تاريخ بغداد، لناحية غياب وحدة الموضوعات والواقعات السياسية وتفكك الزمن التاريخي وتحوّله إلى أسماء (أصحاب تراجم) ينطبق أيضًا على تاريخ ابن عساكر.

٣ ـ المذكرات والتاريخ المعاصر

مثّل «التاريخ المعاصر» بالنسبة إلى المؤرّخ العربي حقل اهتمام، كونه امتدادًا زمنيًا لا بد منه لتسلسل الأخبار وفقًا للسنوات، أو امتدادًا لتراجم الرجال، القدامى منهم والمعاصرين. فالتاريخ المعاصر هو إما جزء من التواريخ العامّة، وإما جزء من تراجم وسير ممتدة في الذاكرة (الذاكرة الشفهية أو المكتوبة). في جميع الكتب التاريخية، كما يقول روزنتال، «شيء من التاريخ المعاصر من جهة، ومن جهة ثانية صار كل التأريخ المعاصر لا يختلف عن التواريخ العامة في الصورة أو المبنى»[٧].

أمّا إذا بحثنا عن حقل للتاريخ المعاصر بذاته في الكتابة التاريخية العربية (الوسيطة) فلن نجده الّا في الكتابة التي كان يطلبها سلطان أو أمير من كاتب أو مؤرّخ ـ غالبًا ما يكون موظفًا ـ بغية تخليد أعماله أو معاركه أو إنجازاته.

وفي مثل هذه الأعمال التي تأخذ طابع المذكرات واليوميات قد يختلط الحب والإعجاب والممالأة، والواجب الإداري، وفقًا لطبيعة العلاقة القائمة بين المؤرّخ والحاكم، موضوع الكتابة.

---

(٧) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص٢٣٦.

من هذا القبيل، يمكن إيراد الأمثلة التالية:

- كتاب ابن شدّاد النوادر السلطانية، وفيه تاريخ لعلاقته بصلاح الدين، وسيرة هذا الأخير (توفي ٦٣٢هـ/ ١٢٣٩ م).

يعبّر ابن شدّاد عن هذه العلاقة بقوله: «وكان الله قد أوقع في قلبي محبته منذ أن رأيته وحبه للجهاد فأحببته لذلك وخدمته من تاريخ مستهل جمادى الأولى سنة أربع وثمانين، وهو يوم دخوله الساحل، وجميع ما حكيته قبل، إنما هو روايتي عمن أثق به ممن شاهده، ومن هذا التأريخ ما سطرت إلا ما شاهدته أو أخبرني به من أثق به خبرًا يقارب العيان»[٨].

- عمارة الحكمي اليماني (توفي ٥٦٩هـ/ ١١٧٥م) في كتاب النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية، وهو ترجمة لحياته، وتأريخ للوزراء المصريين.

- أسامة بن منقذ (متوفى سنة ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) في كتاب الاعتبار، وهو كتاب فيه تسجيل لملاحظات أسامة في تجواله وخبراته.

- العماد الأصفهاني (المتوفى ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)، في كتاب البرق الشامي (القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري).

- القاضي الفاضل البيساني (توفي ٥٦٦هـ/ ١٢٠٠م) (كاتب صلاح الدين)، اهتم بحملات صلاح الدين... وركز اهتمامه على وصف بعض الشؤون الإدارية والاقتصادية والاجتماعية: الإقطاعات وتوزيع الصدقات، وجباية المقاطعات وارتفاع الأسعار أو تدشين بيمارستان.

يلاحظ روزنتال أن مثل هذه التواريخ (المذكرات واليوميات) شاعت أكثر ما شاعت في الفترة الصليبية. ويُفَسر ذلك بأن شعور القلق المتأرجح بين «الخوف والأمل» كان يدفع لهذا النوع من التأريخ لـ«لأزمنة المعاصرة» عبر المذكرات واليوميات، ووصف التجارب والخبرات المعيشة.

---

(٨) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

الفصل الثالث
العناوين الرئيسة في تدوين الفترات التاريخية وتقسيم الموضوعات

الموضوعات التي اهتم بها التأريخ العربي

يختلف موضوع الخبر أو عنوانه الوارد في سنة أو على امتداد سنوات بحسب الاهتمامات الكبرى الجاذبة للمؤرّخ العربي. فالكتابة التاريخية العربية جذب اهتمامها تقييم الموضوعات على أساس حقول، ولجأت إلى ترتيب مادتها التاريخية وفقًا للموضوعات التالية:

- التأريخ على أساس تعاقب الدول ـ الأسر (خلفاء، وسلاطين...).
- الترتيب بحسب الأنساب.

١ ـ التأريخ على أساس تعاقب الدول (الخلفاء والسلاطين)

جرى التدوين التأريخي في معظم كتب التاريخ القديمة على أساس تعاقب الحكّام. وكان يجري تخصيص ترجمة خاصة لحاكم معين (ولادته، وفاته، صفاته)، كما يجري ذكر لنسائه وأولاده، وأحيانًا ذكر لموظفي إدارته، ثم لأهم الأحداث في عهده.

أَقدَمُ الكتب التاريخية التي اتبعت هذا الترتيب، كتاب **تاريخ اليعقوبي**، و**الأخبار الطوال** للدينوري، و**أنساب الأشراف** للبلاذري.

تجدر الإشـارة إلى معنـى الدولة في المصطلح العربـي، فهذا المصطلح يشـير إلـى معنى «التداول أو التنقـل أو التبدّل». والكلمة تسـتخدم في الرواية التاريخية بمعنى انتقال السـلطة من خليفة إلى خليفة أو من حاكم إلى حاكم، أو من أسرة حاكمة إلى أسرة حاكمة.

ويُرجّح فرانز روزنتال بناءً على فهرست ابن النديم، أن يكون أقدم الكتب العربية التي حملت عنوان اسم الأسرة (كدولة حاكمة) هو كتاب **تاريخ الدولة الأموية** لعوانة بن الحكم الكلبي (توفي في أواسط القرن الثاني الهجري حوالى سنة ٧٦٧م).

٢ ـ تقسيم المراحل والموضوعات بحسب «الطبقات»

يجـب التنبّـه إلـى أن مفـردة «طبقـة» و«طبقـات» لا تعنـي معنى الشـريحة الاجتماعيـة الذي اكتسـبه الاسـتخدام الحديـث لمفردة طبقة في علـم الاجتماع ودراسة البنيان الاجتماعي؛ بل كانت تعني في التراث التاريخي (نصوص التدوين التاريخـي العربي) معنى «**الجيل**» و«**الأجيـال**» لوصف «أناس يرجعون إلى طبقة أو صنـف فـي تعاقب زمني للأجيال». ويرى البعض أن طـول الجيل يراوح بين العشر والعشرين سنة، وبعضهم يرى أن الطبقة هي أربعون سنة، لكن الغالب في اسـتخدام تعبيـر «الطبقـات» فـي كتـب التاريـخ العربـي والإسـلامي، هـو معنى «الصنف» من الشخصيات المنتمية إلى جيل واحد، كالقول مثلًا بطبقة الصحابة، أو طبقة المحدثين في جيل معين، أو طبقة المعاصرين لزمن معين.

والملاحظ أن التقسيم على أساس الطبقات ارتبط بعلم الحديث، فهو ذو أصـل دينـي ـ إسـلامي، وقد اقتصر اسـتخدامه على «التراجـم»، كما هو حال أقدم كتاب في «الطبقات» لابن سعد (توفي سنة ٢٣٠ للهجرة).

غيـر أن «التراجـم» لـم تقتصر في التدويـن التاريخي العربـي على الرواة المحدثين وعلماء الحديث، بل تعدّتها إلى صنوف أخرى من العلماء، كما هو الحـال عنـد ابـن أبي أصيبعـة (توفـي ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م) الذي «اسـتعملها في ميادين غير دينية»، في التأريخ مثلًا «لطبقات الأطباء».

٣ ـ ترتيب الموضوعات بحسب الأنساب

اسـتمرّت أهمية الأنساب في الحياة السياسـية العربية بعد الإسلام، ذلك أن الأسـر القرشـية، أدّت دورًا نافـذًا فـي مراكـز القـرار والسـلطة، وتنافسـت

وتصارعـت وبيوتاتهـا على مركز الخلافة. كما أن القبائل العربية شـاركت في معـارك الفتـوح واسـتيطان المـدن وبنائها، فكان ذكر الأنسـاب والتوسّـع عبر «النسّابين» حقلًا من حقول المعرفة التاريخية التي اكتسبت أهميتها في الصراع السياسـي، وفي إكسـاب أصحاب المناصب والنفوذ والإمارة والولاية أحقيتها أو «شـرعيتها» التاريخية. لقد شـكّل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري نموذجًا لكتب الأنساب المتنوّعة التي لم تعد، وقد تعدّى الإسلام الجزيرة العربية إلى حضارات وأعراق مختلفة، مقصورةً على القبائل العربية، بل إن أدب الأنساب اكتسب أيضًا عناصر ثقافية وسياسية جديدة عبر دخول الفرس والترك والمغول. وهذه الأقوام أدخلت معها عندما شاركت في السلطة وبناء الدول، نبذات عن تواريخ أسرها وسلالاتها.

لقـد اعتمـد العديد من الكتب التصنيف على أسـاس «النسـب»، وعادت هـذه الكتـب فأثّرت في الكتب التاريخية العامة، وأضحى الاهتمام «بالنسـب» جزءًا لا يتجزأ من محتويات الكتب التاريخية.

يقول روزنتال: «كانت كتب الأنساب قد أثّرت في المؤلفات التاريخية عن طريـق كتاب الأنسـاب للبـلاذري الذي اسـتفاد منه المؤرخون كابـن الأثير في كتابه الكامل، كما أثّرت في كتاب الأنساب في المغرب الإسلامي، ثم إننا نجد بعض آثار الاهتمام الكبير في كتب الأنساب في المؤلفات التاريخية الإسلامية كافـة التي كانت تورد قائمة طويلة من أسـماء الأجـداد حيثما أمكن ذلك. كما كانـت تورد قوائم بأسـماء زوجات الأمراء والـولاة وأولادهم، وكثيرًا ما كانت تبحث عن أصل الأمراء كالبويهيين الديالمة، وأمراء الدول البربرية في المغرب، وأهم من كل هذا، هو سيادة النظرة النَسَبية في العلاقات الإنسانية بوصفها قوة محرّكة في التاريخ، وقد توغل الاهتمام بالنسب إلى كتب التراجم أيضًا»[1].

٤ ـ التراجم

تُعَدّ كتب «التراجم» الكثيرة جزءًا لا يتجزأ من المؤلفات التاريخية. وتُعَد

(١) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص١٤١.

السيرة ـ سيرة الرسول ـ النموذج الأول والمثالي للتراجم، تراجم «السلف الصالح». ذلك بأن التراجم، أضحت بعد السيرة موضوعًا لازمًا للمتكلمين وعلماء الدين والمؤرخين، «فالخلفاء والولاة وكبار الموظفين وجمهرة المتعلمين وجدوا المثل الأعلى للخلق الفاضل في حياة السلف الصالح». كما ساد اعتقاد في الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية، أن السياسة والأعمال الفاضلة كلها من نتاج أشخاص، حتى أصبح التاريخ في أذهان الناس «مرادفًا تقريبًا للتراجم وسير الرجال».

وكتب التراجم من كتب الطبقات، وقد تكون جزءًا منها بتنويعها أصناف الأشخاص المترجم لهم. فقد يكون هؤلاء خلفاء أو وزراء أو ولاة أو قضاة أو فقهاء أو شعراء... إلخ. وكثيرًا ما كان الحكّام يطلبون من مؤرخ أو كاتب أن يكتب ترجمةً لحياتهم مفنّدًا فيها أعمالهم ومآثرهم.

٥ ـ الجغرافيا

ارتبطت الجغرافيا بالتاريخ منذ وقت مبكر في التأريخ العربي، ولا سيما مع حركة الفتوح. والنموذج الذي يُعطى كمثال على هذا الارتباط، **تاريخ اليعقوبي** (توفي ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م).

يقول اليعقوبي في مقدّمة كتابه البلدان: «إنني عُنيتُ في عنفوان شبابي بعلم أخبار البلدان ومسافة ما بين كل بلد وبلد، لأني سافرت حديث السن، واتصلت أسفاري ودام تغربي، فكنت متى لقيت رجلًا من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره، فإذا ذكر لي محل داره وموضع قراره سألته عن بلده [...] زرعه ما هو، وساكنيه من هم عرب أو عجم [...] حتى أسأله عن لباسهم ودياناتهم ومقالاتهم والغالبين عليهم [...] ثم أثبت كل ذلك كل ما يخبرني به من أصدق بصدقه واستظهر بمسألة قوم بعد قوم حتى سألت خلقًا كثيرًا وعالمًا من الناس في الموسم وغير الموسم من أهل المشرق والمغرب، وكتبت أخبارهم ورويت أحاديثهم وذكرتُ من فتح بلدًا بلدًا وجنّد مصرًا مصرًا من الخلفاء والأمراء ومبلغ خراجه وما يرتفع من أمواله»[٢].

---

(٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، كتاب البلدان، ذكر في: المصدر نفسه، ص١٤٨ - ١٤٩.

مع حركة الفتوح يزداد الاهتمام بالجغرافيا، كما نلمس عند البلاذري في فتوح البلدان. كما يزداد الاهتمام بها كلما تخصص الخبر التاريخي بإقليم أو مدينة أو منطقة، أي كلما اتخذ التأريخ طابع التاريخ المحلي، وصولًا إلى المسعودي الذي يرى الدارسون المختصون أنه «أول من جمع بين الجغرافيا والتاريخ بأسلوب علمي...». وعاد إلى مراجع قديمة غير إسلامية (إغريقية وسريانية) فيها معلومات عن جغرافية المناطق والأقاليم التي أضحت جزءًا من عالم الإسلام، أو على جواره.

٦ ـ الفلسفة

في كتب التأريخ العربية التي احتوت أساسًا التراجم والطبقات والبلدان، قلّما نجد اهتمامًا بالفلسفة، ولا سيما في فلسفة المعرفة في الخبر التاريخي. ظلّت فلسفة المعرفة جزءًا من علم الكلام أو الفلسفة الماورائية أو فلسفة العلم التجريبي (التجربة واليقين). وحده ابن خلدون، كما سنرى، ضمّت مُقدِّمة تاريخِهِ فلسفةً في التاريخ، هي فلسفة طبائع العمران وتطور الاجتماع البشري.

أمّا الكتّاب المحسوبون على علم التاريخ من محدثين وإخباريين ونسّابين ومؤرخين، فإنهم اقتربوا من الفلسفة من زاويتين:

أولًا: من زاوية المنطق أي البحث عن المنهج والطريقة، وهي الزاوية التي انطلق منها المحدثون، فاستنبطوا قواعد في نقد الرواية والوثيقة (قواعد التعديل والتجريح والإسناد، كما سنرى).

ثانيًا: من زاوية التأريخ لآراء الفرق والمذاهب والأديان، فاقتربوا بذلك من التأريخ للأفكار الفلسفية عبر نواح عديدة.

من الكتب المهتمة التي تحتوي مثل هذه الأفكار:

ـ كتاب المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ** (٣٥٥هـ/ ٩٦٦م). يصف روزنتال محتوى مقدّمة هذا الكتاب، فيقول: «في مقدمة هذا الكتاب بحث نظري عن المعرفة والعقل، ويتجلّى فيه استهداف المؤلّف النظر إلى الكون وتاريخه بمنظار الفلسفة. وهو يتبع في هذا الكتاب التنظيم المألوف من خليقة العالم إلى الرسول وتاريخه وصحابته، وتاريخ الدولتين الأموية

والعباسية، ويؤكّد في بحثه على بعض الموضوعات كصفات الخالق، والأهمية الثقافية والفلسفية للأديان القديمة، والخلافات في العقائد بين مختلف الفرق الإسلامية. ويحاول أن يقدّم معلومات علمية وفلسفية كلما أمكن ذلك».

ويخلص روزنتال إلى القول إن المؤلف كان يرغب في إيجاد «اتحاد بين الفلسفة والتاريخ»، ويرى أنه لسوء الحظ «لا نعلم أحدًا تلاه استطاع أن يتعمّق في بحث التاريخ بالروح نفسها»(٣).

هذا، ويرى شاكر مصطفى أن بعض المحاولات الفلسفية الأخرى جرت على مستوى ثانٍ من النظر إلى التاريخ: «من زاوية مكانه بين العلوم وتصنيفه في إطار العام. من ذلك محاولة الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم، ومحاولات إخوان الصفا في رسائلهم [...] ومحاولة فخر الدين الرازي في كتابه جامع العلوم (أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، فقد بحث فيه مكانة التاريخ وجعله خادمًا للدين»، ونفى وجود «ترتيب منطقي» بين مراحل التاريخ وأحداثه، وكما هو شأن التفكير العلمي: «تنظيم الأفكار من البسيط إلى المعقّد»(٤).

كما نجد أيضًا تأثير الفلسفة في كتب التاريخ التي تناولت الفرق الدينية ومذاهبها وآراء الفلاسفة والحكماء القدامى. نجد هذا المنحى عند المسعودي في عرض معلوماته في الإلهيات، والمنطق والطبيعيات وعلم الكلام، كما نجده عند مسكويه في تجارب الأمم وعند الشهرستاني في الملل والنحل وبوجه عام في كتب «الإمامة» التي عبّرت عن وجهة نظر الفرق الإسلامية المختلفة في مسألة «الإمامة».

خلاصة القول، إن الموضوعات الفلسفية والكلامية احتلّت مكانًا في الكتابة التاريخية، لناحية مادة هذه الكتابة وليس لناحية فلسفة التاريخ. فقد ظلّت النظرة التاريخية محكومة ضمنيًا بنظرة الغائية التاريخية (المسار الإلهي

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٤) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ٤ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣)، ج١، ص٣٢٨ - ٣٢٩.

من الخلق حتى الآخرة) التي يستدخلها الإيمان الديني من دون إخضاع هذه النظرة لفلسفة تاريخية (وضعية) أو قوانين تطورية، وظل التاريخ (كعلم ومعرفة محققة) علمًا مساعدًا للشريعة وموجبات انتظام المجتمع في دولة وأمة بوجه عام. ويجب أن ننتظر ابن خلدون لكي نقرأ في مقدمته، كما سنرى، قفزتين في المعرفة التاريخية:

ـ الدعوة إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية (الحديث والفقه...)

ـ استنباط قوانين للتطور التاريخي تأسيسًا على طبائع الاجتماع البشري و«قوانينه».

على أن هذه القفزات، ليست «مفاجئة»، ولا تقوم على فراغ، إنما مهّد لها ركام هائل من الكتابة التاريخية، كما مهّد لها احتواء هذه الكتابة التاريخية حقول التأريخ للتجارب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية للمجتمع والدولة وسياسات الملك. وهذا ما يمكن أن نجمله بالفكر السياسي الاجتماعي والاقتصادي الذي اشتملت عليه الكتابة التاريخية.

٧ ـ السياسة والإدارة والاجتماع والاقتصاد

منذ تحوّل الخلافة إلى ملك في التاريخ الإسلامي ـ ويتفق ذلك كما يقول الفقهاء مع تولي معاوية الخلافة، والحاكم يبحث في التاريخ عن سياسات وتجارب إدارية واجتماعية واقتصادية يقوّي بها حكمه وإدارته للبلاد والمجتمع، أو يفيد منها لتطوير إدارته ومؤسسات ملكه. يحكي الرواة والإخباريون عن خبر معاوية مستمعًا إلى الرواة يَقُصّون عليه أخبار الملوك: حروبهم وسياساتهم. كما يتحدث التاريخ عن حالات لا تحصى عن طلبات خلفاء وسلاطين لكتابٍ محدثين أو فقهاء أو مؤرخين محترفين، أن يضعوا لهم مؤلفات في تجارب أمم وفي آراء حكماء من التاريخ القديم وفي سير صحابة كانت لهم مواقف وأحكام في مسائل تخص المعاملات الاجتماعية أو الاقتصادية، أو المالية للدولة وبيت المال، كمسألة سن الضرائب واستثمار الأرض وعقودها (كتب الخراج والمال)، أو كمسألة الأحكام ومراقبة المجتمع والسوق والمعاملات (كتب الحسبة وكتب القضاة)، أو

كمسألة وظيفة الدولة ودورها في المجتمع وعلاقتها بالدين والشريعة أو بالأعراف والسياسات العقلية (الوضعية والدنيوية) (ككتب الفقه السياسي وكتب التدبير والسياسة والوزارة ونصائح الملوك).

ويُجمع الباحثون المعاصرون على أن مرجعيات هذه الحقول في الكتابة التي دخلت علم التاريخ من باب «المادة التاريخية»، إلى جانب المرجعية الأساس المتمثلة بأصول التشريع الإسلامي (القرآن والسُنّة)، تعود أساسًا إلى أصلين ثقافيين حضاريين:

- الأصل الفارسي، والشرق الآسيوي بوجه عام.
- والأصل اليوناني - الروماني - البيزنطي.

يُطالعنا من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، كتاب لافت للنظر في التفكير التاريخي الاقتصادي - الاجتماعي هو كتاب **الخراج** لقدامة بن جعفر، وقبله كان قد وُضِعَ كتاب **الخراج** للقاضي أبي يوسف (توفي ١٨٢هـ/ ٧٩٨م)، وكتاب **الخراج** أيضًا ليحيى بن آدم (٢٠٣هـ/ ٨١٨ م)، وكتاب **الأموال** لابن سلام (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م).

غير أن كتاب قُدامة بن جعفر يتجاوز الكتابات السابقة، ليجعل من دراسة الضرائب مادة تاريخية. وبذلك يوسّع قدامة بن جعفر ميادين البحث التاريخي، فيدمج اقتصاد الضرائب بالتاريخ، كما دمج المسعودي الجغرافيا بالتاريخ في العصر نفسه.

بل إن الدمج هنا يسترعي الانتباه في تدرّج مستويات التاريخ للحياة البشرية من الحاجات البيولوجية والتناسلية والسكنية والاجتماعية والاقتصادية إلى السياسية والإدارية والأخلاقية والمسلكية.

تعبّر عناوين كتاب قدامة بن جعفر فعلًا عن هذا التدرّج، كما نرى في التبويب التالي:

- في السبب الذي احتاج له الناس إلى اللباس والكسوة.
- في السبب الذي احتاج له الناس إلى التناسل من أجله.
- في السبب الذي احتاج له الناس إلى المدن والاجتماع فيها.

- في حاجة الناس إلى الذهب والفضة والتعامل بهما وما يجري مجراها.
- في السبب الداعي إلى إقامة ملك وإمام للناس يجمعهم.
- في أن النظر في علم السياسة واجب على الملوك والأئمة.
- في أخلاق الملك وما يجب أن يكون عليه منها في ذات نفسه.
- في أسباب البَيْن بين الملك وبين الناس (...).
- في استيزار الوزراء وما يحتاج إليه الملك (...).

يذكّر هذا التبويب بموضوعات ابن خلدون التي اقترحها في **مُقَدِّمته** بعد أربعة قرون (القرن الرابع عشر الميلادي)، لتكون مادة **علم العمران**، أو **علم الاجتماع الإنساني**، وهي التسميات التي أطلقها ابن خلدون على «**العلم الجديد**» الذي اعتقد أنه وصل إليه بعد أن أعطى لعلم التاريخ تعريفًا يتجاوز ظاهر السياسة والحدث، وطالب بأن يتناول هذا العلم دراسة تطور وتبدل أحوال الاجتماع الإنساني من مرحلة إلى مرحلة، ومن جيل إلى جيل (انظر لاحقًا).

على أن الواصل بين قدامة بن جعفر وبين ابن خلدون ليس الموضوعات الاقتصادية المعالجة فحسب في هذا التبويب، بل هو تراكم من المعارف المتنوعة والحقول التاريخية المختلفة، ولا سيما في مجال الآداب السلطانية التي اتخذت صيغة المواعظ والإرشاد للحكّام. وهي تتوزع على كم كبير من عناوين الكتب التراثية، من بينها على سبيل الأمثلة القليلة:

- سهل بن هارون (توفي سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م): **كتاب تدبير الملك والسياسة**.
- الجاحظ (سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م): **كتاب التاج في أخلاق الملوك**.
- أبو زيد البلخي (توفي سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م): **كتاب السياسة الكبير وكتاب السياسة الصغير**.
- أبو الحسن الماوردي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م): **كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية**.
- الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م): **كتاب التبر المسبوك في سياسة الملوك**.

- أبو بكر الطرطوشي (توفي ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م): كتاب سراج الملوك.

- أبو محمد عبدالله الجويني (٦٤٢هـ/ ١٢٢٤م): كتاب السياسة الملوكية.

- سبط ابن الجوزي (٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م) كتاب: كنز الملوك في كيفية السلوك.

- ابن الطقطقى (نهاية القرن السابع هجري/ نهاية الثالث عشر الميلادي): كتاب الفخري في الآداب السلطانية.

وسيزداد هذا النمط من الدراسات التاريخية ويتوسّع أكثر فأكثر في القرون اللاحقة (بعد السابع الهجري).

هذا قليل من كثيرٍ فُقِد منه الكثير، وما بقي حتى يومنا بعضه حفظ في المكتبات وبعضه طبع.

الخلاصة أن أنواع الكتابة التاريخية العربية ومحتوياتها وميادينها غطّت حقلًا واسعًا من حقول الحضارة العربية الإسلامية، بل يُعتقد أن هذه الحضارة هي أكثر الحضارات العالمية (القديمة والوسيطة) (إذا استثنينا العصور الحديثة) إنتاجًا في مجال الكتابة التاريخية.

ليس من إحصاء لرجال هذا النوع من العلوم، كما يقول شاكر مصطفى، لكن المؤلف قام بمحاولة محدودة هي إحصاء تقريبي لمؤرخي ما بين القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ونهاية الخلافة العباسية ٦٥٦هـ (أي إلى منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، في المشرق الإسلامي وحده، فجاءت النتيجة أن وقع على ما يزيد على ألف ومئتي اسم من المؤرخين كحد أدنى، أي أن المعدّل ثلاثة مؤرخين في السنة الواحدة[٥].

* * *

حتى هنا عرضنا على نحوٍ مختصر تطوّر علم التاريخ عند العرب وميادينه قبل أن يتجسّد في دعوة مدرسية رائدة لها فلسفتها وقواعدها في البحث التاريخي، كما سيبين ذلك في مقدّمة ابن خلدون في القرن الثامن. لقد اعتمدنا حتى هنا في الإيجاز على ثلاث مقاربات للموضوع:

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٢.

أولًا: مقاربة عبدالعزيز الدوري التي ترسم لتكون علم التاريخ في القرون الثلاثة الأولى منطلقين واتجاهين: المنطلق الإسلامي واتجاهه في علم الحديث؛ والمنطلق القبلي واتجاهه في تدوين الأخبار.

ثانيًا: مقاربة المستشرق فرانز روزنتال التي اتبع فيها منهج الأنماط والأنواع والصور، فدرسها في الكتابة التاريخية العربية من دون التوسّع في المراحل التاريخية وسماتها التي أثّرت في هذه الكتابة.

ثالثًا: مقاربة المؤرخ شاكر مصطفى الذي حاول أن يجمع بين منهج الأنماط والأنواع وبين المنهج التاريخي في دراسة تطوّر الكتابة التاريخية العربية، مركّزًا على الأسلوب الموسوعي والتعريفي في عرض المدارس الإقليمية (العباسية العراقية، السورية، المصرية، المغاربية، الشرق الإسلامي الإيراني... إلخ) وعلى تقديم لوائح ببليوغرافية من عناوين الكتب وأسماء المؤرخين الكثر.

على أن ثمة مقاربة رابعة اتبعها طريف الخالدي، جَمَعَ فيها بين المنهج التاريخي (متابعة المراحل) ومنهج إبستمولوجي يطمح إلى أن يبحث عن مرجعيات معرفية لكل منظومة من المعارف التاريخية. هذه المرجعيات يسميها «قببًا معرفية»، أو مظلّات معرفية ظلّلت الكتابة التاريخية وطبعتها بطابعها[٦].

---

(٦) من المفيد استكمالاً للبحث في تاريخ التأريخ العربي وحقوله الرئيسة في الثقافة العربية أن نقدّم مراجعة لكتاب طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، الذي درس مداخل هذه الثقافة وتأثيرها في الكتابة التاريخية بعنوان: «القبب المعرفية» للتاريخ، وهي: الحديث والأدب والفلسفة والسياسة. انظر القسم الثالث من هذا الكتاب.

الفصل الرابع
من الإسناد إلى استخدام الوثائق

أولًا: بعض قواعد الجرح والتعديل في الإسناد

يتفق الباحثون الذين درسوا علم التاريخ عند العرب والمسلمين، وبخاصة في القرون الأربعة الأولى بعد الإسلام، على أن الإسناد (إسناد الأحاديث النبوية المروية إلى رواتها)، وعلى أن الطريقة التي يضبط من خلالها هذا الإسناد لجهة معرفة عدالة الراوي، أي صحة روايته ونسبتها إلى الرسول، هما من أهم الإنجازات المنهجية التي شهدتها طرائق المعرفة التاريخية، والتي دخلت التدوين التاريخي، فأفاد منها علم التاريخ في الحضارة العربية ـ الإسلامية، فائدةً كبرى.

في البدء كان المسلمون يأخذون الحديث عن الصحابة والأئمة ومعاصري الرسول من دون تَطلُّب لإسناد، ولكن مع مرور الوقت، ونشوب الخلاف والانقسام بين المسلمين، كَثُرَتْ وتعدّدتْ الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، فبدأ الطلب من أن يكون للحديث المروي أسانيده، وأن يكون لهذه الأسانيد ضوابطها للتأكد من صحتها، وهذا ما عرف اصطلاحًا **بالجرح والتعديل**، كما عُرف النظر بالرواة ـ أي رجال الحديث ـ بـ«**علم الرجال**».

مع إطلالة القرن الثاني للهجرة، الذي حمل خلافات فقهية وكلامية وسياسية بين المسلمين، أضحى الإسناد ضرورة، لأن كل فريق كان يلجأ إلى رواية حديث ينسبه إلى الرسول، ويبرر من خلاله رأيه أو موقفه.

ـ فمن الخلافات السياسية خلافات الأمويين والعلويين والزبيريين ولاحقًا العباسيين.

ـ ومن الخلافات الكلامية خلافات الخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة.

ـ هذا إلى جانب بروز خلافات فقهية وشيوع تصورات ثقافية وإثنية وميثولوجية دخلت المجتمع الإسلامي مع اختلاط الشعوب والإثنيات والثقافات.

مع عصر التدوين، اكتسب الإسناد وطرائق ضبطه (الجرح والتعديل) أهمية أكبر، إذ إن التدوين يعطي للحديث إمكان ثباته من دون حاجةٍ إلى حفظ، ويمنع إلى حد كبير احتمال التزوير عن طريق «العنعنة الشفهية».

يعرّف علماء الحديث «**الجرح والتعديل**» في الإسناد بأنه «علم يُبحث فيه عن جرح الرواة وتعديلهم بألفاظ مخصوصة».

و«الجرح» يعني اصطلاحًا رد رواية الراوي «لعلّة قادحة فيه، أو في روايته من فسق أو تدليس أو كذب أو شذوذ ونحوها».

وأما «التعديل» فهو وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته، أي بما يتصف به الراوي الثقة من أوصاف الأمانة والصدق وملكة الحفظ والفهم، أي أن يكون راويًا «عدلًا» ـ كالشاهد العدل. وعلى وجه الإجمال فإن الجرح والتعديل هما إظهار أحوال أهل العلم «من كان منهم ثقة أو غير ثقة»[1].

والممارس للجرح والتعديل، أي الناقد، وهو مثل الناقد التاريخي تمامًا، أو مثل «الصيرفي»، كما شبّهه القدماء، «الذي ينتقد الدراهم، فإن الدراهم فيها الزائف والهبرج وكذلك الحديث». ولذلك فقد اتفقوا أن يتوافر في الناقد (سواء أكان محدثًا أم مؤرخًا) الخصال والمعارف التالية:

١ ـ أن يكون ثبت الأخذ.

٢ ـ ويفهم ما يُقال له.

٣ ـ ويُبْصِر الرجال.

---

(١) أبو لبابة حسين، الجرح والتعديل (الرياض: دار اللواء، ١٩٧٤)، ص ٢٠ - ٢٢.

٤ ـ وأن يكون صادقًا حافظًا.

٥ ـ وأن يكون كتابه جيد التحقيق صحيحًا.

٦ ـ وأن يكون عارفًا بعلوم الأوائل.

٧ ـ وأن يتمتع بحاسة نقدية قادرة على التأليف بين معطيات معينة واستنتاج الحقائق منها.

٨ ـ أن يُلِمّ بقواعد كثير من العلوم وطبائع الأشياء [...].

٩ ـ وأن يتسلّح بالعلم.

١٠ ـ وأن يُلِمّ بأحوال العقائد، وبريئًا من الشحناء والعصبية في المذهب خوفًا من أن يحمله ذلك على جرح عدل أو تزكية فاسق»[٢].

أما من «تجرح روايته»، أي من لا يُؤخذ بحديثه، فقد اتفق علماء الحديث على أنه هو الذي اتصف بالأوصاف التالية أو أحدها:

أ ـ إذا حدّث عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفون.

ب ـ إذا كثر الغلط.

ج ـ إذا اتُّهم بالكذب.

د ـ وإذا روى حديثًا غلطًا مجتمعًا عليه [...].

ويضيف مالك الحالات التالية: لا يؤخذ عن:

ـ رجلٍ معلن بالسفه وإن كان أروى الناس.

ـ رجل يكذب في أحاديث الناس.

ـ صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه.

ـ وشيخ له فضل وعبادة (ولكن) لا يعرف ما يُحدّث به، ذلك بأن بعض العبّاد بدافع التقوى كانوا يضعون الأحاديث «ظنًا منهم أنهم يخدمون الدين».

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

ويعبّر آخرون من علماء الحديث عن الحالات التي توجب ترك الحديث ورده، فيوجزونها بخمس:

١ ـ البدعة.

٢ ـ المخالفة.

٣ ـ الغلط.

٤ ـ الجهالة (أي أن يكون الراوي «مجهول الحال»، أي لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء...).

٥ ـ دعوى الانقطاع في السند، «بأن يدّعي في الراوي أنه كان يدلي أو يرسل».

استخدم علماء الحديث أوصافًا شتى ودرجات في التجريح، منها: أكذب الناس، كاذب، حديث حرام، حديث ضعيف، حديث موضوع، كما تحدثوا عن حالة «سرقة» الأحاديث، فقالوا «فلان يسرق الحديث».

ومن الأمور اللافتة للنظر استخدام علماء الحديث، لكشف كذب بعض الرواة أو وضعهم للأحاديث، التدقيق بالسنوات: سنة الحديث، وسنة وفاة ومولد الراوي (مدى معاصرته وقربه من مصدر الحديث). وهذا ما عرّفه المحدثون بـ«التاريخ». قيل: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ» (...) يقال للشيخ سنة كم ولدت؟ فإذا أقرّ بمولده مع معرفتنا بوفاة الذي انتمى إلينا عرفنا صدقه من كذبه».

وتتلخص فوائد هذا الاستخدام (التدقيق بالسنوات) في التالي:

ـ كشف الكذب والوضع.

ـ إدراك الزمن الذي طرأ فيه الاختلاط على الثقة للتميز بين ما يقبل من مروياته وما لا يقبل.

ـ كشف المتقدم من حديث الرسول فيعلم أيُّ الأخبار مُتقدّمة، وأيها متأخّرة، وبالتالي يُعرف الناسخ والمنسوخ عند تعارض خبرين وتعذّر الجمع بينهما»[٣].

---

(٣) اقتباسات عن: المصدر نفسه، ص١٠٧ - ١٣٥.

ليس الهدف في سياق هذا الفصل تفصيل موضوع الإسناد والجرح والتعديل من زاوية علم الحديث، بل وضع أنموذج مختصر من هذا «التفكير العلمي» في بحثنا عن أهم ما أنجزته «مدرسة الحديث» في الكتابة التاريخية العربية «الوسيطة». ولقد أشرنا إلى أن أهم من مثَّل هذه المدرسة هو الطبري الذي هو في الأساس عالم حديث ومفسّر ومؤرّخ، استخدم ضوابط الإسناد في علم الحديث كما في التأريخ، ولا سيما في التأريخ للفترة الإسلامية.

ولعله من المفيد أن نشير في هذا السياق إلى أن أوّل من أشار إلى «الشبه» بين بعض قواعد علم الحديث (مصطلح الحديث) في الجرح والتعديل، وبين بعض قواعد المنهجية التاريخية الحديثة كما وضعتها المدرسة التاريخية الوضعانية الأوروبية في غضون القرن التاسع عشر (انظر لاحقًا) هو أسد رستم.

ثانيًا: مصطلح التاريخ وما يقابله في علم الحديث (من منظور أسد رستم)

يشرح المؤرّخ أسد رستم في كتابه مصطلح التاريخ (١٩٣٩) ظروف اكتشافه العلاقة بين قواعد «علم الحديث» وقواعد علم التاريخ، فيقول: «... إني لما عدت من جامعة شيكاغو سنة ١٩٢٣ وباشرت عملي في جامعة بيروت (الأميركية) تولّيت تدريس علم الميتودولوجيا فيها. وأول ما عملته أني أخذت أجمع المؤلفات التي تدور حوله. فتوفّر لدي عدد منها في اللغات الأجنبية. ولكن لم أعثر على شيء في العربية».

ولما عزم رستم على تأليف كتاب في الموضوع باللغة العربية، انكب على قراءة كتب مصطلح الحديث، بهدف اكتشاف مصطلحات عربية مناسبة لميتودولوجيا التاريخ، ولربط ما يضعه بما سبقه في التراث العربي.

مع اطلاعه على كتب الحديث، بدأ يكتشف أوجه شبه بين العلمين، وازداد اقتناعه و«إعجابه» بما كتبه «المحدثون» عندما اطلع في المكتبة الظاهرية في دمشق على مخطوطة القاضي ابن عياض (توفي ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) في مصطلح الحديث، وأقام مقارنة تماثلية بين بعض العلمين جعلته يكتب في مُقدّمة كتابه: «إن ما جاء فيها [مخطوطة ابن عياض] من

مظاهـر الدقة في التفكير والاسـتنتاج تحت عنوان: «تحـري الرواية والمجيء باللفـظ» يضاهـي مـا ورد فـي الموضوع نفسـه في كتـب الفرنجة فـي أوروبا وأمريـكا». ويضيـف: «الواقـع أن الميتودولوجيا الغربية التـي تظهر اليوم لأول مرة بثوب عربي ليست غريبة عن علم المصطلح الحديث بل تمُتّ إليه بصلة قويـة. فالتاريـخ دراية أولًا، ثـم رواية، كما أن الحديث درايـة ورواية. وبعض القواعد التي وضعها الأئمة منذ قرون عديدة للتوصل إلى الحقيقة في الحديث تتفـق في جوهر بعـض الأنظمة التي أقرّها علماء أوروبا فيما بعد في بناء علم الميتودولوجيـا. ولـو أن مؤرخـي أوروبـا فـي العصـور الحديثة اطلعـوا على مصنفـات الأئمـة المحدثين لما تأخروا في تأسـيس علـم الميتودولوجيا حتى أواخر القرن الماضي»[٤].

مـن أوجـه المقارنـة التـي يعقدها أسـد رسـتم في بـاب «تحـرّي الرواية والمجـيء باللفـظ» مـا يقولـه القاضي عيـاض: «لا خـلاف أن علـى الجاهل والمبتدئ، ومن لم يمهر في العلم ولا تقدَّم في معرفة تقديم الألفاظ وترتيب الجمل وفهم المعاني أن لا يكتب ولا يروي ولا يحكي حديثًا إلّا على اللفظ الذي سمعه [...].

أمـا إذا كان ثمـة أخطـاء فـي الروايـة، فالمتبـع فـي النقـل لدى الشـيوخ المحدثين هو «نقل الرواية كما وصلت إليهم وسمعوها، لا يغيرونها من كتبهم [...] لكـن أهل المعرفـة منهم ينبهون على خطئها عند السـماع والقراءة وفي حواشي الكتب...».

أمـا إذا جسـر أحدهم فغيّر بما يعتقـده صوابًا فهذا أمـر يحتمل الصواب والخطـأ: «ربمـا كان الـذي أصلحـه صوابًا وربمـا غلط فيه وأصلـح الصواب بالخطـأ [...] وحمايـة باب الإصلاح والتغير أولى، لئلا يجسـر على ذلك من لا يحسـن، ويتسـلّط عليه من لا يعلم. وطريق الشـياخ أسـلم مع التبين بذكر اللفظ عند السماع كما وقع. وينبه عليه ويذكر وجه صوابه أما من جهة العربية أو النقل أو ردوده كذلك في حديث آخر».

---

(٤) أسد رستم، مصطلح التاريخ وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث (صيدا: المكتبة العصرية، ط١، ١٩٣٩؛ ط٢، ١٩٥٥)، المقدمة.

ويلاحظ المؤرخ أسد رستم أن ما توصّل إليه علماء الحديث في القرون الأولى، «هو المعوّل عليه الآن لدى المؤرخين المعاصرين. والفرق بين الإثنين أن المؤرخين المعاصرين يعممون قول المحدثين على الحديث وغيره من النصوص التاريخية، ويندفعون في عملهم بعامل علمي بحت. أما المحدثون فإنهم اقتصروا فيما أوردوه من هذا القبيل على الحديث الشريف واندفعوا في تحري الحقيقة بعاطفة دينية قلما نجد مثلها في هذه الأيام»[٥].

ما يقصده أسد رستم في انطباق قاعدة علم الحديث «تحري النص والمجيء باللفظ» على التاريخ أيضًا، هو واجب المؤرخ أن يتحرّى حقيقة النص، أي أن يبحث عن أصله (الوثيقة أو المخطوطة الأصلية) «فهدف المؤرخ المنقب أن يتحقق من هذه الصلة ومن حرفية نص الشهادة التي فيه، ثم يروي هذه الشهادة كما صدرت عن صاحبها الأصلي، متحرّيًا في ذلك دراسة ما يمكن أن يكون قد عرض عليها من زيادة أو تحريف أو نقصان».

وهذا الحقل هو حقل تحقيق المخطوطات والوثائق، وهي مرحلة تأسيسية في النقد التاريخي لها وجوهها وأشكالها وضوابطها[٦].

في باب «تفسير النص»، وهو ينقسم وفقًا لاصطلاح المؤرخين إلى نقد خارجي ونقد داخلي، يقيم رستم مقارنة بين خطوات المؤرخ المعاصر وخطوات عالم التفسير (علم تفسير القرآن): «فإن حسن طرق التفسير أن يفسّر القرآن. فما أُجمل في مكان فإنه قد فُسّرَ في موضع آخر. وما اختصر من مكان فقد رُبِطَ في موضوع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنّة، فإنها شارحة القرآن وموضحة» [...] فإن لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، فيمكن الرجوع إلى الصحابة والأئمة، وصولًا إلى الاجتهاد بالرأي. وكل هذا يتطلب معرفة بظروف التنزيل، وباللغة وفقهها وبيانها وبلاغتها لناحية الكناية والصور والمجاز والتجنيس وأنواعه... إلخ.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى المؤرخ الذي يتناول نصًا تاريخيًا: «فعلى المؤرخ المدقق المُنَقِّب [...] أن يُلِمَّ بلغة الأصل الذي يدرس. وعليه أن

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ – ٣٠.

(٦) للتوسع، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ – ٣٧.

يجيد فهم هذه اللغة كما عُرِفَتْ واستُعْمِلَتْ في العصر الذي عاش فيه راوي الرواية. فمعاني المفردات تتطور وتتَغير أحيانًا مع تطوّر الظروف وتغيّر الأحوال [...] وحيث يشعر المؤرخ المدقق بشيء من الشك في فهم بعض هذه الدقائق اللغوية في أصلٍ من الأصول، يجدر به أن يُكْمِلَ قراءة النص أولًا، لعلّه يقف على إيضاح ما التبس. فإن أعياه ذلك فعليه بسائر كتب المؤلف. وإذا لم يجد التفسير في النص نفسه ولا في مؤلفات المؤلف الأخرى، رجع في ذلك إلى أقوال الزملاء المعاصرين». هذا ويستعيد رستم تعبير المحدثين والمفسرين القدامى حين يخلصون إلى القول بعد قطع كل هذه المراحل «إن لا أدري لمن العلم»[٧].

في باب «العدالة والضبط»: في مرحلة النقد الداخلي للنصوص وهو النقد الذي يتناول المضمون ويفسره، ثمة وجه من أوجه هذا النقد، يُسَمّيها علماء المنهجية التاريخية الحديثة «النقد الداخلي السلبي»، وهو ينطلق من موقف الشك في الرواية حيث يثبت صحتها؛ «فشك المؤرّخ رائد حكمته». وعلى قاعدة هذا الشك ثمة سلسلة من الأسئلة على المؤرخ المعاصر أن يطرحها حيال أي وثيقة أو «رواية» يدقق في أمرها:

١ ـ هل لراوي الرواية (أو كاتب المخطوطة) مصلحة فيما يروي؟ هل هو يزيّن لنا الأمر ويحسّنه فيعتمد الكذب ليسوقنا إلى استنتاج مُعَيّن؟ وهذا يقودنا إلى «تحرّي عرض الكاتب فيما يكتب». ويكثر هذا في المخابرات السياسية الرسمية.

٢ ـ هل خضع الراوي لظروف قاهرة أكرهته على التلفيق والنطق بالبطل؟

٣ ـ هل شايع الراوي أو قاوم فئة مُعَيّنة من الناس...؟

٤ ـ وهل اندفع الراوي بشيء من الغرور والكبرياء لينطق بالباطل ويحيد عن الحق؟ (...) وهل أقدم على ما يروي بداعي المفاخرة أو المفاضلة أو المنافسة أو ما شابه ذلك؟

---

(٧) المصدر نفسه، ص٤٣ - ٤٤.

٥ ـ وهل حاول الراوي أن يتودد إلى جمهور الناس أو يتملّقهم أو يداريهم...؟

٦ ـ هل اتبع الراوي أسلوبًا أدبيًا، وما هو هذا الأسلوب، ليكون المؤرخ على بينةٍ من أمر تأثير «الذوق الأدبي» في عملية النقل أو التعبير عن الحدث أو الواقعة.

سلسلة أخرى من الأسئلة على المؤرّخ أن يطرحها:

ـ هل كان الراوي يتمتع بحواس سليمة وعقل صحيح؟

ـ هل للراوي أهواء فتظهر في النص من حيث يقصد أو لا يقصد؟

ـ هل تمتع الراوي بجميع شروط «المشاهدة العلمية»، وشروطها تعرف ببيان التالي:

ـ هل كان الراوي في مكان يتمكن فيه من المشاهدة؟ هل كان بعيدًا من الغرض؟

ـ هل دوّن ما شاهده في أثناء وقوع الحوادث المروية؟ هل وضّح الراوي طريقته في المشاهدة والتدوين؟

ـ هل روى الراوي ما لا تكتمل معرفته بمجرد المشاهدة الشخصية؟ كأن يحمّل مشاهداته المحدودة استنتاجات أكبر مما تدل عليه المشاهدة الجزئية، كأن يستنتج من مشاهدة سلوك شخص أو عدة أشخاص كلامًا عن عادات قوم أو عن عقيدة شعب أو سمات عصر من العصور... إلخ.

وفي هذه الحال لا بد من تعدد الشهادات والمشاهدات حول الخبر الواحد. إن هذه الأسئلة وغيرها مما يجب على المؤرخ المعاصر أن يطرحها من موقع الشك في ما يحقق فيه ليضبط أمر العدالة في ما يروى أو يكتب، تُذكّر، مرّة أخرى، أسد رستم بما كتبه المحدثون الأوائل في القرون الأولى للهجرة عن **الجرح والتعديل** (انظر في ما سبق).

يستشهد رستم بأقوال للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي يقول: «لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ عن سوى ذلك، لا يؤخذ من سفيه ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من كذاب يكذب في أحاديث

الناس (...) ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به».

ويستشهد أيضًا وفي الباب نفسه «بكلام للقاضي عياض بن عياض (٥٤٤هـ) حيث يقول: «الذي ذهب إليه أهل التحقيق من مشايخ الحديث وأئمة الأصوليين والنظّار أنه لا يجب أن يحدّث المحدّث إلّا بما حفظه في قلبه، أو قيّده في كتابه، وصانه في خزانته فيكون صونه كصونه فيه في قلبه حتى لا يدخله ريب ولا شك في أنه كما سمعه...». ويستعيد من خلال آراء المحدثين القُدامى، شروط «الجرح والتعديل» وأوصافهما ورجالهما، ليخلص إلى مقارنة تماثلية بين «العدالة والضبط» عند المؤرخين المعاصرين و«العدالة والضبط» عند المحدثين القدامى، فمسالك الشك الموصلة إلى المعرفة المحققة تكاد تكون واحدة عند المحققين ومتحرّي الحقيقة سواء في «الحديث» أو في الخبر التاريخي[٨].

الخلاصة: استفاد التدوين التأريخي العربي كثيرًا من قواعد علم الحديث. فكما تحرّى عالم الحديث سلسلة الإسناد ومدى صدقية الراوي في حفظ ونقل أحاديث الرسول، وأعمل النقد (التعديل أو التجريح) في الرواة ورواياتهم، فإن المؤرخين الأوائل حتى مطالع القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادي) طبقوا المنهج نفسه في الأخبار المتناقلة والمتداولة في مرحلة ما بعد الإسلام، وكما فعل هذا بامتياز المحدثُ والمؤرّخُ الطبري. إلّا أن الإسناد ومنهجه في الجرح والتعديل، لم يُسعِفْ المؤرخين، كما أشرنا إلى ذلك في عدة حقول ومراحل.

لم يُسْعِفْ حقل ما قبل الإسلام في مجال التأريخ للأيام والأنساب والأديان السابقة عليه، فظلت الأخبار تختلط بالذاكرة الشفهية التي استدخلت عناصر وهمية وميثولوجيّة ومتخيلة في الرواية المتناقلة جيلًا بعد جيل. فلم تدقق وتضبط أسانيدها بالطريقة التي جرى فيها التدقيق برواية الأحاديث، وذلك لغياب سلسلة الأسانيد العائدة لمرحلة ما قبل الإسلام، كما ظلّ

---

(٨) انظر توسيعًا لشروحات المحدثين في: المصدر نفسه، ص٥٧ – ٨٧.

التأريخ للأديان (اليهودية والمسيحية) إضافة إلى القصص القرآني مرتبطًا بما تناقله الأحبار والرهبان، ووصل إلى المؤرخين العرب عن قصص «العهد القديم»، وهو المجال الذي عرف بالإسرائيليات. وأشهر راوٍ عربي لها أخذ عنه الطبري والآخرون، هو وهب بن منبه (٢٤ - ١١٤هـ/ ٦٤٥ - ٧٣٢م).

كما أن الإسناد لم يُسْعِف في التأريخ للحضارات القديمة، إذ عندما تعرّف العرب إلى الحضارات المجاورة (في الهند ولدى الفرس واليونان والرومان والبيزنطيين...) نقلوا أخبارها عن طريق الترجمات غير المباشرة، وهو حال ما نقله رجال الكنائس المحلية (ولا سيما السريان)، فيما خصّ تاريخ اليونان وحكمتهم، وما نقله الكتّاب الفرس أو الكتّاب من ذوي النزعة الشعوبية، عن تاريخ الفرس فيما خصّ تجارب ملوكهم وأممهم في الحكم. وفي كل هذه الحالات يغيب الإسناد لتعذر تطبيقه على الحضارات والأديان القديمة.

أمّا في التواريخ ذات الطابع الأدبي، أو في اليوميات والمذكرات والتواريخ المعاصرة (للكاتب)، فإن المشاهدات كانت هي المعوّل عليها في وصف الواقعات المعاصرة والتعبير عن الحالات الشخصية والتجارب واليوميات.

أمر لافت للنظر في مسألة مصادر التدوين التاريخي عند العرب، يطرحه المستشرق فرانز روزنتال هو مدى استفادة المؤرخين العرب من استخدام الوثائق والآثار والنقوش والنقود في عملية التأريخ؟

ثالثًا: الوثائق والنقوش والنقود: هل استخدمت «كمصدر تاريخي»؟

يعود استخدام المصادر غير المكتوبة (الرسوم والنقوش والآثار عامّة) كطريقة في البحث التاريخي، إلى المدارس الحديثة في كتابة التاريخ، وبخاصة بعد فك رموز بعض اللغات القديمة، وبعد تطور العلوم الإنسانية التي تسمح بفك الرموز وتفسير الدلالات في الرسوم والمنحوتات والأساطير.

أمّا الأبحاث التاريخية السابقة (على المدارس الغربية الحديثة) فلم تصل إلى «إدراك أهمية مثل هذه المصادر في البحث التاريخي»: إلّا أننا مع

ذلك، نجد في كتب التاريخ العربي (الوسيط) إشارات تراوح بين ترجمة بعض النقوش (في حال معرفة لغة النقش مباشرةً أو عن طريق مترجم)، وبين التعبير عنها بصورة غامضة وتخيلية وعدِّها طلسمًا أو دعاءً، وكما هي حال الرواية المنسوبة إلى وهب بن منبه أنه قرأ «الكتابات الإغريقية في جامع دمشق وفسّرها على أنها أدعية منذ زمن سليمان»[9].

ويرى روزنتال أنه كان من الطبيعي «أن يقف المسلمون مكتوفي الأيدي أمام النقوش الهيروغليفية والمسمارية» (لعدم معرفة فك رموز هذه اللغات آنذاك). كما أنهم لم يكونوا يفهمون النقوش العربية الجنوبية (بعد زوال مملكة اليمن). وحتى النقوش العبرية «لم تكن تفسّر تفسيرًا صحيحًا».

أما النقوش العربية الشمالية فنجد عند عدد من المؤرخين العرب، ولا سيما «مؤرخي البلدان»، استخدامًا لها. يرى روزنتال أن الأزرقي الذي ألّف أخبار مكة «أورد النقوش المكتوبة على أبنيتها بصورة صحيحة ومضبوطة»، واستمرّ هذا التقليد عند المؤرخين اللاحقين. فالفاسي، الذي ألّف في تاريخ مكة، والذي عاش في القرن الخامس عشر (الميلادي)، استخدم مصادر تاريخية تتمثّل بنقوش على المرمر والخشب والحجارة أيضًا.

أما النقود فلم تستخدم كمصادر تاريخية. وإن تحدّث بعض المؤرخين عن «أخبار الكشف عن الكنوز».

أما بالنسبة إلى الوثائق، وبخاصة المراسلات والوثائق الإدارية والقضائية، فقد أكثر المؤرخون من استخدامها، سواء عن طريق الإسناد (سلسلة الرواية) أم عن طريق استخدامها المباشر من الإدارات والدواوين. وفي هذه الحالة كان المؤرخون ـ في أغلب الأحيان ـ موظفين يكتبون «تاريخًا معاصرًا».

بالنسبة إلى الحالة الأولى (وثائق مسندة بالرواية)، يذكر مثل اليعقوبي من المؤرخين الأوائل، الذي خصص فصلًا خاصًا في تاريخه بـ«مكاتبات الرسول والخلفاء الراشدين والرسائل الواردة من العمّال ومن البيزنطيين».

---

(٩) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص ١٧٣.

أما بالنسبة إلى الحالة الثانية (التاريخ المعاصر) فإن طريقة إبراز الوثائق في هذه التواريخ وصلت إلى أوجها مع العماد الأصبهاني (توفي ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) في كتابه **البرق الشامي** «وهي مذكّرات مرتبة حسب السنين ومؤلفة في الغالب من وثائق ورسائل ومنشورات».

يُذكَر أيضًا في باب استخدام «وثائق الأسر» كتاب صالح بن يحيى (توفي ٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م) **تاريخ بيروت وآل بحتر**، الذي أورد في كتابه وثائق تشير إلى تعيين أفرادٍ من الأسرة في مناصب رسمية.

يرى روزنتال أنه لا يوجد (طريق مباشر) يصل بين قدامة بن جعفر الذي وسّع حقول التاريخ وعلومه في كتابه **الخراج** (انظر سابقًا) في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) وبين ابن خلدون، في الربع الأخير من القرن الرابع عشر. فابن خلدون «هو أول من حاول استخدام هذه العلوم مجتمعة وتسخيرها لدراسة التاريخ»[(١٠)].

لا شك في أن ابن خلدون كان أوّل من استخدم علوم الاجتماع البشري مجتمعةً لممارسة علم التاريخ. إلا أن هذه الدعوة المنهجية الجديدة كانت تتهيأ عبر طرق مباشرة وغير مباشرة. فابن خلدون ينتمي إلى المرحلة التاريخية التي سادت فيها بصورة غالبة، كتب التواريخ المعاصرة التي استخدمت الوثائق المباشرة، وقد كتبها قضاة ووزراء وكتّاب موظفون، وكان ابن خلدون نفسه قاضيًا، كما كان ابن خلدون في تكوينه العلمي جزءًا من القبة المعرفية التي اتسمت بغلبة الاهتمام بالسياسة في سياق فهم آليات الحكم وطرائقه في التاريخ. وكان الإسناد الذي انتقد ابن خلدون بعض استخداماته في التاريخ، كما سنرى عند المؤرخين السابقين، قد تقهقر. فإما أنه جرى اتباعه الشكلي تقليدًا ودون نقد، وإما أنه لم يعد مفيدًا في كثير من الموضوعات، إذ حلّت التجارب المعيشة والوثائق المعاصرة محلّه، ولا سيما في حقول التاريخ المعاصر، كما حلّت الملاحظة والمشاهدة، والقياس، قياس الغائب على الحاضر، في كثير من الاستنتاجات.

هذه المنهجيات في الملاحظة والمشاهدة والاقتباس، وصلت عبر جسور

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

وطـرق ومحطات، من اليعقوبي إلى المسـعودي إلى ابن خلدون عبر سلسـلة طويلة من كتب التاريخ:

- فـي البحـث عـن الدولـة والخلافة من ابـن المقفع إلى المـاوردي إلى الطرطوشي إلى ابن خلدون، إلى سلسلة من كتب الآداب السلطانية.

- في التاريخ الاقتصادي والمالي من يوسف إلى قدامة بن جعفر إلى ابن خلدون، عبر كتب الخراج والمال.

هـذا إضافـة إلـى كتب الملـل والنحـل وتجارب الأمـم، وكتـب البلدان والمدن، والمذكرات واليوميات، وكتب العلوم والفلسفة.

لم يكن ابن خلدون إذن، حالة فريدة أو مفاجئة في مسار الكتابة التاريخية العربيـة، أو «نجمًـا سـطع فـي سـماء الحضـارة العربيـة»، كمـا يـرى بعـض المستشـرقين، ولكـن كان تتويجًـا لتراكم. من هنا جاز التعبيـر عن جملة آرائه وأفـكاره اليـوم، بصيغـة «المدرسـة الخلدونيـة»، وإنْ لـم تترك هذه المدرسـة ممثلين مباشرين لها بعد ابن خلدون، كما سنرى.

الفصل الخامس

جديد ابن خلدون وهل من مدرسة تاريخية خلدونية؟

ليس من مؤرّخ أو مفكّر عربي حظي بالاهتمام والدراسة، سواء لدى المستشرقين والباحثين الغربيين أو لدى الباحثين العرب والمسلمين، كما حظي ابن خلدون. فثمة عشرات من الأطروحات الأكاديمية والكتب ومئات من المقالات كتبت عن ابن خلدون المؤرخ أو الفيلسوف أو عالم الاجتماع، أو الإبستمولوجي (من زاوية علم المعرفة)، وذلك منذ اكتشاف ابن خلدون في أوروبا في القرن التاسع عشر، ومنذ إعادة اكتشاف النهضويين العرب التحديثيين لابن خلدون من زاوية «تشابه» مقولاته في العصبية والعمران وتعاقب الدول، مع مفاهيم التطورية التاريخية، وأيضًا من زاوية الإحساس بمدى «تقدم» نظرياته في العلوم وعلاقتها فيما بنيها، ولا سيما في مجالي علم التاريخ وعلم الاجتماع، إذ رأى فيه بعضهم مدخلًا إلى مفهوم «الأمة» بالمعنى الحديث (ناصيف نصّار)، ورأى فيه بعضهم الآخر مفكرًا «عقلانيًا» بامتياز (محمد عابد الجابري)، كما رأى فيه بعضهم أيضًا مؤسسًا لعلم التاريخ بمفهومه الحديث (علي أومليل).

ليس الهدف هنا، دراسة ابن خلدون من هذه الزوايا المختلفة، بل الهدف وضع ما قدّمه ابن خلدون في **مُقدّمته** من آراء وأفكار حول تعريف علم التاريخ، وتعيين حقوله وترسيم منهجيته وطرائقه، في سياق ما أنجزه وما أدّى إليه تطور الكتابة التاريخية العربية، منذ تشكّل علم التاريخ العربي تحت مظلة «علم الحديث»، إلى تبلوره علمًا مستقلًا تحت مظلة دراسة التجارب السياسية في التاريخ، والذهاب تدريجًا نحو التمييز بين الملك من

جهـة وبيـن الخلافة من جهة أخرى، بين الدولة من جهة وبين الشـريعة من جهة أخرى.

كل هذا ساهم في تطور النظرة إلى المعرفة التاريخية بوصفها معرفة موضوعهـا: العمـران البشـري (الاجتماع البشـري)، لها طرائقهـا الخاصة المستقلة عن علم الحديث والشـريعة. فهل تبرر هـذه النقلة الحديث عن مدرسة خلدونية في التأريخ العربي لكونها جاءت تتويجًا للتراكم التأريخي الكبيـر الـذي سبقها، وإن لـم تؤسـس لتقاليد لاحقـة ومسـتمرة (بعد ابن خلـدون) فـي التأريخ العربي؟ لقد أعيد اكتشـاف ابن خلدون خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فأدمجت أفكاره أو «انتُقِي بعضها»، أو صير إلى استيعابها واستخدامها عبر عملية تأويل مع معطيات المدارس الغربية الحديثة اليوم.

هـذا ويمكن تلخيـص العناصر الجديدة من منظـور ابن خلدون لعلم التاريخ في الحضارة العربية في أمرين أساسيين: **أولًا**، في التعريف وتعيين موضـوع التأريـخ بطريقـة تدعـو إلى اسـتقلال علـم التاريخ عـن غيره من العلـوم؛ وثانيًـا، فـي المنهـج والطريقة. وذلك بنقـد المؤرخين السـابقين، ووعي حدود الإسـناد والجرح والتعديل، وإضافة عناصر برهانية وتجريبية لمعرفـة حقيقـة الخبـر التاريخي من زاويـة معرفة طبائع العمـران «وطبيعة الأشـياء»، أيمـا سـيعرف فـي المدرسـة الوضعانية فـي الحضـارة الحديثة بـ«القوانين التاريخية».

أولًا: في التعريف والحقول واستقلال علم التاريخ

يجمـع أكثر الباحثين على أن ابن خلدون (القرن الرابع عشـر/ الثامن الهجـري ٨٠٩هـ)كان أول من دعا إلى اسـتقلال علـم التاريخ عن العلوم الشرعية الإسلامية التي ارتبط بها ردحًا من الزمن. فهو أوّل من ميّز موضوع التاريـخ وحقلـه عـن موضوعـات العلـوم الإسـلامية الشـرعية (الحديـث والتفسير والسيرة...). يقول: «هذا العلم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشـري والاجتماع الإنسـاني، وذو مسـائل وهي بيان ما يلحقه من

العـوارض والأحـوال لذاتـه واحـدة بعد أخـرى، وهذا شـأن كل علم من العلوم وضعيًا كان أو عقليًا»[1].

ويعـرّف ابـن خلدون موضوع العمران البشـري أو الاجتماع الإنسـاني كموضـوع لعلـم التأريخ بأنه «خبر عن الاجتماع الإنسـاني الذي هو عمران العالـم ومـا يعرضه لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك مـن الملـك والـدول ومراتبها، ومـا ينتحله البشـر بأعمالهم ومسـاعيهم من الكسـب والمعـاش والعلوم والصنائع، وسـائر ما يحدث مـن ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[2].

والحقيقـة أن اكتشـاف ابـن خلدون لعلـم التاريخ كعلم مسـتقل، كان حصيلـةً لجهـود كبيـرة تراكمت فـي تاريـخ الكتابـة التاريخيـة العربية التي اسـتخدمت لأغراض مختلفة سياسـية ودينية، ولجهـود منهجية ضخمة في نقد الروايات والأخبار وضبط الأسانيد وصولًا إلى المأزق الذي عانته هذه الكتابة من جرّاء النقل المكرر واسـتخدام الإسـناد بشكل ضعيف والركون إلى التصديق دون الالتفات إلى مدى مطابقة الخبر لواقعية الأشياء وإمكان حدوثها.

والاسـتقلالية هنا حالة فكرية تجاوز صاحبها مأزق الكتابة التاريخية التي انحبست في إطار تكرار الخبر الموظّف في نطاق الخطابة أو السياسة أو الفقه. وكان هـذا النطـاق المعرفـي عاجـزًا، وكمـا خبـره ابـن خلـدون فـي تجربته، (كسياسـي وكقاض شـرعي) عن فهم المأزق الذي عانته السياسات التوحيدية لشـمال إفريقيا. ولذا يمكن أن نقول إن الاستقلالية التي دعا إليها ابن خلدون فـي المنهـج التاريخـي، كانـت نتـاج إرادة التجاوز للسياسـة، على المسـتوى المعرفـي فـي وقـت تعثّـرت فيـه شـتى مشـاريع الـدول التوحيدية فـي العالم الإسـلامي، وترسّـخ فيه تمايـز «الملـك» أو «الدولة» عن الإمامـة أو الخلافة

---

(١) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦.

الشرعية. وطُرِحَ السؤال: لماذا وكيف تطوّر الاجتماع العربي ـ الإسلامي إلى الحالة الراهنة التي عاش ابن خلدون مأزقها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي؟

وكان لا بد من أن يأتي الجواب بمنهج المؤرخ الذي يبغي التفسير والفهم، انسحابًا من الانخراط في السياسة المباشرة والخطابة. واحتلالًا لموقع حيادي يسمح بالنظر إلى الأشياء عبر مسافة نسبية، أي إلى السياسة نفسها كموضوعٍ للدرس والتفكير، أي كموضوعٍ للتأريخ.

ولعلّ هذا ما أراد ابن خلدون أن يقوله في تشديده على أن كلامه الداعي إلى استقلال علم التاريخ كموضوع ومنهج «هو مستحدث الصنعة». يقول: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... وليس من علم الخطابة». فهذا الأخير هو «الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه. ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه»[٣].

هذا التمييز لموضوع التاريخ ومنهجه عن السياسة والخطابة وأدب السيرة والحديث والفقه، هو حجر الزاوية في القفزة المنهجية التي حققها ابن خلدون، داخل تطوّر ممارسة الكتابة التاريخية العربية، وفي إطار تطوّر علوم الحضارة الإسلامية نفسها. فنقد الأخبار في مقدّمته يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل في رواية الحديث، أو الخبر عند الفقهاء والإخباريين والمحدّثين، ليرتكز أساسًا على مبدأ مطابقة الخبر لأحوال الاجتماع البشري، كما يتجاوز موضوع الخبر في التاريخ لتلك الصور التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية، كالسيرة والمغازي والتراجم، ليتناول أحوال الاجتماع البشري وما يعرض لهذه الأحوال من تبدّلات وتحوّلات على مستوى المُلك والتغلبات (السياسة والدولة)، وعلى مستوى الصنائع والعلوم (الحضارة وتطور تاريخ الأفكار والمعارف)، وعلى مستوى انتحال

(٣) المصدر نفسه، ص٣٨.

المعاش (الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية)، أي بعبارة أخرى ليوسّع حقل الموضوع إلى شتى جوانب الحياة البشرية.

وعندما نشدد على فكرة التجاوز في الإنتاج الخلدوني في حقل الموضوع وفي طبيعة المنهج، فإنما لنؤكد فكرة التواصل مع العلوم العربية ـ الإسلامية، لا فكرة الانقطاع أو «الاستثناء».

إنّ التجاوز في حقل موضوع التاريخ الذي يُنشئه ابن خلدون هو نوع من إعادة تركيب وتوليف لمعطيات حقلية من حضن العلوم التي ولدت في حضن الحضارة الإسلامية نفسها. ويمكن أن نذكر من بين هذه المعطيات الحقلية:

ـ حقل الرحلات والجغرافيا الذي أُدمج بالخبر التاريخي، كما نلاحظ في البدايات عند اليعقوبي، ولاحقًا عند المسعودي الذي يُعَد حلقة تاريخية موصلة لابن خلدون.

ـ حقل الفقه السياسي الذي تجلّى في أدب الأحكام السلطانية وحقول دراسة الولاية والوزارة والقضاء، وأدب الدنيا والدين، كما نلاحظ عند الماوردي وكتاب الآداب السلطانية.

ـ كتب الخراج والمال والتجارة والكسب والحسبة والخطط، كما نلاحظ في عدد من النصوص التي وُضِعت من أجل هذا الغرض، فألّفت (ولا تزال) مادة التاريخ الاقتصادي العربي ـ الإسلامي التي أفاد منها ابن خلدون من دون شك، في مبحثه عن التجارة والسوق ودور الدولة في اقتصاد السوق.

ـ كتب السياسة وتواريخ الأمم، كما نلاحظ عند مسكويه في تجارب الأمم وعند ابن الأثير في كتابه الكامل الذي يعدّه البعض مصدرًا لابن خلدون في مجال التأريخ للترك.

ـ تواريخ الثقافة والفكر والمذاهب والفرق، كما نلاحظ عند الشهرستاني في الملل والنحل.

وبعد كل هذه الأمثلة يمكن أن نستنتج أن إعادة تركيب هذه المعارف المبثوثة في حنايا المصنّفات وإدخالها في صيغة معرفة جديدة لتطور أحوال العمران البشري هي في جوهر استقلال موضوع التاريخ عن الموضوعات

التي حملتها اهتمامات حقلية كثيرة في مجال المعرفة، اهتمامات أملتها حاجات الاجتماع الإسلامي في سياق تطوّره كدعوة ودولة، وأمة ومؤسسات ومجال أفكار وحقل إنتاج للمعاش.

يذكر السخاوي أن الحافظ المؤرخ العمدة أبا عبدالله الذهبي رسم لكتابه الكبير المحيط، الذي لم يُنْجِزْهُ (ولو أنجزه لجاء في ستمائة مجلدٍ)، أربعين فنًا من «فنون التواريخ». منها: سيرة النبي، قصص الأنبياء، تاريخ الصحابة، تاريخ الخلفاء، الملوك والدول، النحاة والأدباء والشعراء والزهّاد والأولياء، القضاة والولاة، المعلمون والوارثون، الأمراء والكتّاب... الفقهاء، القرّاء والحفّاظ، المحدّثون، المؤرّخون، الوعّاظ والخطباء والمطربون، البخلاء والحمقى والسفهاء، الأضرار والصمّ والخرس، المنجمون والسحرة، النشّابون والإخباريون، الشجعان والفرسان، التجار، أولو الصنائع[٤].

هذه الحقول المتفرقة، استجمعتها تجربة المعرفة التاريخية عند ابن خلدون في لحظة نضجها، وعندما أضحى نضجها، مع حالة التفرّق، يطرح حاجة جمعها وتوليفها لتأمين عملية التجاوز المعرفي للحالة السابقة. وكي لا تبقى المعارف القطاعية تكرارًا لما سبقها في لحظة تاريخية، انسحب فيها ابن خلدون من السياسة المباشرة ومن الاختصاص الضيّق ليعي تاريخيًا تجربته الخاصة في سياق تجربة الاجتماع الإسلامي بوجه خاص وتجربة الاجتماع البشري بوجه عام.

ثانيًا: في نقد طريقة الإسناد ومغالطات المؤرخين السابقين المطابقة وإمكان الوقوع في الخطأ أو عدمه (في الممكن والممتنع والمستحيل)

إن التجاوز الذي حققه ابن خلون في حقل المنهج، يأتي بدوره نتيجة الحاجة التي تطرحها طبيعة الموضوع من إجراء منهجي للوصول إلى الخبر الصحيح. وهذا الإجراء يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل.

(٤) انظر: شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، عن نسخة أحمد باشا تيمور، عني بنشره القدسي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص٨٤ - ٨٥.

صحيح أن هذا الأسلوب أدّى إلى وضع قواعد علمية في النقد التاريخي لعملية الإسناد في الرواية، وهو أمر يعدّ بمنزلة إنجاز عظيم قدّمته علوم الحديث إلى علم التاريخ، كما رأينا. غير أن هذا الأسلوب أضحى بعد قرون من ممارسته في كتب التواريخ والأخبار (بعد القرن الثالث للهجرة) أسلوبًا تكراريًا وتقليديًا يفتقد روح النقد العلمي التي انطلق منها في القرن الثاني للهجرة ويقدم إلى الأهواء السياسية والصراعات التي عصفت بالمجتمع الإسلامي مرجعية جاهزة للتبرير ووضع التواريخ وفقًا للإرادات الذاتية.

على أن ابن خلدون يعي تمامًا أهمية أسلوب الجرح والتعديل في حقل وظيفته لموضوعه (الحديث)، إذ يقول فيه: «ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن هدفه من أخبار رسول الله (ﷺ)، فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط، وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة ويكون لنا ذلك دليلًا على القبول أو الترك».

غير أن ابن خلدون، ومع وَعْيِهِ بأهمية أسلوب الجرح والتعديل في النقد التاريخي، يرى أن تجربة الكتابة التاريخية العربية حتى زمنه قصّرت منهجيًا في تحقيق هدفها الذي هو استخلاص الخبر الصحيح. فإذا كان هذا الخبر قد ظلّ يدور حول الظاهر ويتجزأ إلى أبواب وفنون معزولة من حيث الموضوع، فإن وحدة الخبر عن الاجتماع البشري تتطلّب تحليلًا ذا أبعاد متعددة لا يوصل إليها الإسناد وحده، وإن اعتمد هذا الأخير على أسلوب الجرح والتعديل.

إن الإسناد عبر الجرح والتعديل يفيد حقيقة الخبر في علوم الحديث، ويمكن تطبيقه أيضًا على الخبر التاريخي، لكنه غير كافٍ لتمحيص الخبر المتعلق بالاجتماع الإنساني. وهنا يضيف ابن خلدون تأسيسًا على البرهان العقلي والمعرفة التجريبية معيار «**الممكن والممتنع**».

يقول: «إن معرفة طبائع العمران هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص

الأخبـار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سـابق علـى التمحيص بتعديل الرواة. ولا يُرجـع إلـى تعديـل الرواة حتـى يُعلَمَ أن ذلـك الخبر في نفسـه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلًا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح، ولقد عدّ أهـل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلـول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقـل، وإنمـا كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشـرعية، لأن معظمهـا تكاليـف إنشـائية أوجـب الشـارع العمـل بها حتـى حصل الظن بصدقها. وسـبيل صحة الظن الثقة بالـرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعـات، فـلا بد في صدقهـا وصحتها من اعتبار المطابقـة. لذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل ومقدّمًا عليه [...]»(٥).

أمثلة من النقد الموجّه إلى المؤرخين السابقين

من المفيد هنا نقل نص ابن خلدون في هذا الموضوع كاملًا:

«ولمـا كان الكـذب متطرقًا للخبـر بطبيعته وله أسـبابٌ تقتضيه. فمنها التشيعات لـلآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت علـى حال الاعتدال في قبـول الخبـر أعطته حقّه من التمحيص والنظـر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشـيّعٌ لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك الميل والتشيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسـباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضًـا الثقـة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلـى التعديل والتجريح. ومنها الذهـول عـن المقاصـد، فكثيرٌ مـن الناقلين لا يعـرف القصد بمـا عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها توهّم الصـدق وهـو كثير وإنمـا يجيء في الأكثر مـن جهة الثقـة بالناقلين، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنّع فينقلهـا المخبـر كما رآها وهـي بالتصنّع علـى غير الحق في نفسـه. ومنها تقرّب الناس في الأكثر لأصحاب التّجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحـوال وإشـاعة الذكـر بذلك، فيسـتفيض الإخبـار بها على غيـر حقيقةٍ.

(٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٧.

فالنفوس مولّعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسـبابها من جاهٍ أو ثـروة وليسـوا في الأكثـر براغبين في الفضائل ولا متنافسـين في أهلها. ومن الأسـباب المقتضية له أيضًا وهي سـابقةٌ على جميع ما تقدّم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادثٍ من الحوادث ذاتًا كان أو فعلًا لا بـدّ لـه من طبيعـة تخصه في ذاته وفيما يعرض له مـن أحواله، فإذا كان السـامع عارفًـا بطبائـع الحوادث والأحوال فـي الوجـود ومقتضياتها أعانه ذلـك فـي تمحيـص الخبر على تمييـز الصدق من الكذب، وهـذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيرًا ما يعرض للسـامعين قبول الأخبار المسـتحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم، كما نقله المسـعودي عن الإسكندر لما صدّتـه دوابُّ البحـر عـن بناء الإسـكندرية وكيـف اتّخذ صنـدوق الزجاج وغـاص فيه إلـى قعر البحر حتى صـور تلك الدواب الشـيطانية التي رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ففرَّت تلك الدواب حيـن خرجـت وعاينتها، وتـمّ بناؤها في حكاية طويلةٍ مـن أحاديث خرافةٍ مستحيلةٍ».

* * *

إن النقد التاريخي الذي يُوجِّهه ابن خلدون إلى المؤرخين السـابقين هو بحد ذاته إعادة توليد لمعارفهم التاريخية بمنهج يتجاوز منهجهم. إن «في نقد العلم توليد للعلم»، كما يقول عبدالسلام المسدي، في مقالته[6].

وهذا النقد الذي يمارسـه ابن خلدون تجاه المؤرخين السـابقين يتوسّـل استخدام أدوات علوم نمت في تجربة العلوم الإسلامية نفسها، كما قلنا. ذلك أن خبر الاجتماع البشـري الذي اتسـع من حيث الأبعاد الإنسـانية، فتمايز عن رواية «الحديث» تتطلّب استخدامًا للبرهان العقلي والاختباري. وهذا البرهان الذي يدعوه ابن خلدون مبدأ المطابقة والإمكان وطبيعة الأشياء بذاتها، يتوزّع في مناهج الفلسفة وعلم أصول الفقه والعلوم الاختبارية على بُعدين أساسيين من أبعاد المعرفة العلمية.

---

(٦) عبد السلام المسدي، «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون»، الفكر العربي (تموز/ يوليو ١٩٨٠).

الأول: البُعد العقلاني الذي يميّز تيارًا فلسفيًا ينتظم فيه ابن سينا والفارابي وابن باجه وابن طفيل وابن رشـد، وصولًا إلى أسـتاذ ابن خلدون الآبلي، كما ينتظم فيه الإنجاز العقلي في علم أصول الفقه.

الثاني: البعد الاختباري الذي يميز منهج العلوم الطبيعية الذي ازدهر على يد سلسلة طويلة من العلماء المسلمين.

صحيح أن عصر ابن خلدون كان عصر سيادة الصوفية والأشعرية، وكان ابن خلدون نفسـه أشـعريًا، ولكن هذا الواقع لم يكن ليلغي حتى حينه امتدادًا تاريخيًا فـي توكيـد أهمية البرهان العقلي والتجربة كأدوات مفيدة للعلم. وكان قد تسـلّح قبل ذلك علماء للأصول ومتكلّمون أشـعريون بهذه الأدوات الصادرة عن العقل والتجربة لتأكيد معارف علومهم ومعتقداتهم. وكان أبرز مثال على ذلك الغزالي. بل إن هذا السلاح نفسه كان مفيدًا في ضبط جموح العقلانية التي جنحت وراءها فلسـفة الماورائيات، ومفيـدًا أيضًا في تجاوز حدود المعرفة الاختبارية المباشـرة التـي وقـف عندها الفكـر الاختباري الاسـتقرائي. ولعـلّ تجربة ابـن خلدون في استيعاب أصولية هذه المعارف هي التي أوصلت العقل الخلدوني إلى هذا النوع مـن التـوازن. فكان أشـعريًا على صعيد المنهـج الموصل إلى المعتقـد الإيماني، وكان عقلانيًا واختباريًا على صعيد منهج ملاحظة تاريخ الاجتماع البشري.

وفي ضوء هذا التداخل يمكن أن نفهم استيعاب عقل ابن خلدون الحالة المعرفية التي وصلت إليه والتي سعى هو إليها. والسعي الخلدوني لاستيعاب الحالـة المعرفيـة السـابقة كان سـعيًا تكامليًـا. فكما أن موضوعـات الاجتماع الإسـلامي التـي حـاول الذهبـي أن يُصنّفهـا بأربعيـن فنًا مـن فنـون التواريخ، تكاملـت عنـد ابـن خلدون فـي موضوعة الاجتماع البشـري أو علـم العمران وتاريخه، هكذا أيضًا تكاملت مسالك المعرفة في حقول العلوم العقلية والنقلية والتجريبيـة، لتؤسـس منهجًـا تاريخيًا هو في أسـاس التجاوز الـذي حقّقه ابن خلدون على مسـتوى المنهج. إنه تجاوز لمنهج الجرح والتعديل في الرواية، وتجاوز أيضًا لمنهج كل علم من علوم الحضارة الإسلامية معزولًا عن الآخر. إنه التكامل في الاستخدام الوظيفي لعلوم الحضارة الإسلامية مجتمعةً وملتقيةً في حقل مشترك لهذه العلوم هو حقل التاريخ.

ثالثًا: هل من مدرسة خلدونية إذًا؟

في هذا السياق يُطرح السؤال: إذا كان المنهج الخلدوني في البحث التاريخي قد شكّل، كما قلنا، تتويجًا تكامليًا لتطور العملية المعرفية التي ارتكزت عليها علوم الحضارة العربية ـ الإسلامية، ثم تجاوزًا لها في نقد المنهج، وفي تعيين حقل الدراسة والنظر، فلماذا لم ينشأ في الحضارة العربية ـ الإسلامية لاحقًا استيعاب وممارسة لهذا التوجّه الخلدوني في الكتابة التاريخية العربية اللاحقة؟ أي بعبارة أخرى هل من مدرسة خلدونية؟

لا بد من الإشارة أولًا إلى أن ابن خلدون نفسه لم يلتزم في تاريخه الكبير (العبر) منهج المُقدّمة دائمًا. ذلك بأن المادة التاريخية الضخمة التي تضمنها تاريخ ابن خلدون، والتي احتوت على الكثير من أخبار المؤرخين السابقين، بقيت دون الدعوة المنهجية التي حملتها المقدمة من حيث هي دعوة إلى عمق التحليل وتعليل الأسباب بصورة اختبارية وبرهانية، ومن حيث شمولية ووحدة الموضوعات التي رآها ابن خلدون عناوين لأحوال الاجتماع البشري.

يمكن تفسير ذلك بالفرضية التي تقول إنه على الرغم من ذلك التجاوز المعرفي الذي حققه ابن خلدون على مستوى تكاملية المناهج المعرفية الإنسانية لعلوم الحضارة الإسلامية، فإن ابن خلدون يبقى ابن عصره، أي ابن ثقافة ذاك العصر الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذات المرجعيات الإسلامية، والفلسفة ذات الينابيع اليونانية، والآداب المتنوعة بمصادرها العالمية العربية والفارسية والهندية، ويبقى أيضًا نتاج الخبرات السياسية العملية التي تذهب من جهة نحو دنيوية ونفعية تلامس سقف الوضعانية التي عبّر عنها ابن خلدون في العديد من مواضع المقدمة بتعبير «طبيعة الأشياء»، إلّا أن هذه النزعة تعود فتنشد من جهة ثانية إلى سقف بنية الثقافة السائدة: ثقافة الفقيه في عصره، حيث تحتاج الدولة إلى شرعية الدين، فتنشأ تلك العلاقة الملتبسة بين الفقيه والسلطان، وحيث تعود الثقافة الفقهية لتضبط خطى المؤرخ والباحث في تناوله الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية(٧).

---

(٧) لمزيد من الشرح والتوسّع في هذه المسألة انظر: وجيه كوثراني: **الذاكرة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، و**الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية والدولة العثمانية** (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١).

لذلك نرى أن عددًا من المؤرخين العرب اللاحقين استمرّ على منهج ما قبل ابن خلدون في تقديم الأخبار التاريخية بأسلوب الرواية والسرد، وفي ربط التاريخ بعلوم الحديث. فالسخاوي مثلًا، الذي عاش بعد ابن خلدون في القرن التاسع للهجرة، أي في الخامس عشر الميلادي (١٤٢٧ - ١٤٩٧)، يفهم التاريخ على أنه طريق موصلة إلى علم الحديث، «وتحقيق للمعوّل منه عليه». وينحصر دفاع السخاوي عن التاريخ في مواجهة من انتقده وذمّه في تبيان منافعه للأحكام الشرعية.

أما تواريخ الأخبار، وإن استقلت عن علم الحديث نسبيًا، فإنها تدور في معظمها حول التراجم والسير والطبقات، وفقًا لصورة التاريخ المحلي أو العالمي، وبأسلوب يسعى إلى تقليد الطبري في «التاريخ الحَوْلي»، ولكن من دون أن يلتزم دَقَّةَ هذا الأخير في ضبط الإسناد وتسلسل الرواة.

ومع هذا، تبقى كتب الخطط والمدن والبلدان وأدب الرحلات والجغرافيا التي ازدهرت في القرون التالية، تبقى أقرب ما تكون في توجّهها، من حيث حقل الموضوع وطبيعة المنهج، إلى التوجه الخلدوني. فالموضوعات التي تضمنتها تلك الكتب تتناول تلك التي تطرحها فعلًا أحوال الاجتماع البشري على المؤرخ: الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والديمغرافية. والمنهج الذي اعتمد في تناول هذه الموضوعات هو غالبًا منهج الوصف والملاحظة والمشاهدة والاستفسار والمقابلة، الأمر الذي يعطي المادّة التاريخية التي تحملها الكتابات أهميةً وثائقيةً ومنهجيةً كبرى في خدمة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، ووفقًا لمنهجية المؤرخ المعاصر واهتماماته الجديدة في إعادة قراءة التاريخ.

ويمكن أن نعطي كأمثلة على إمكان بناء تاريخ اجتماعي ـ اقتصادي في العالم الإسلامي ارتكازًا على تلك المصادر العربية ـ الإسلامية، أعمال المؤرخ موريس لومبار[٨].

(٨) انظر في هذا الصدد: موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ترجمة وتحقيق ياسين الحافظ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، و: Maurice Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman VII-XII siècles* (Paris: Mouton, 1978).

كما يمكن أن نعطي مثلًا على إمكان بناء جغرافيا ـ تاريخية لدار الإسلام أعمال أندريه ميكيل. ومن المفيد أن ننقل هنا ما يقوله المؤلّف حول المصادر التاريخية العربية المعتمدة: «السبل الأولى المتاحة لنا هي الدراسة التاريخية. فهذه النصوص تتضمن في الواقع مادّة ممتازة في تناول جميع الذين يريدون استعمالها وسائل يتعرّفون بها على دار الإسلام في القرون الوسطى. وفي هذه الحالة، فهي في غالب الأحيان مرجع فريد. إحالتها من هذه الناحية بالذات واضحة وصارخة. وتعبّر في الأدب الذي يهتم كثيرًا جدًا بالقضايا النظرية عن نهج طريف لأنها مستوحاة في معظمها على الأقل من الحرص على المشاهدة الحسية. فيمكن أن تقوم على نطاق واسع بإغناء تاريخ الحياة اليومية»(٩).

من هنا، يمكن أن نجيب عن السؤال حول مصير المنهج الخلدوني في الكتب التاريخية العربية بالقول إن ثمة استمرارية جزئية لحقول المعرفة التاريخية التي تعتمد على الملاحظة والاستقصاء، نشهدها بوجه خاص في كتب «الخطط» التي ظهرت في مرحلة ابن خلدون وما بعده.

ويمكن أن نلحظ محطات أساسية لهذا النوع من الاستمرارية المنهجية لدى مؤرخي العصر المملوكي من أمثال المقريزي والقلقشندي وابن طولون وابن أياس؛ وفي كتبهم معلومات قيّمة عن الإدارة والأسواق والأحوال الاجتماعية والسياسية. كما نجد هذه الاستمرارية لدى الجبرتي، في أوائل القرن التاسع عشر.

ثمة مصطلحات خلدونية أضحت بفعل حملها معاني أساسية وأبعادًا كاشفة على أوجه الصراع في المجتمعات العربية لناحية نشوء الدول وزوالها، وصور العصبيات وعلاقتها بالدين والسياسة، أضحت مفاهيم استعان بها عدد كبير من المؤرخين وعلماء الاجتماع لفهم آليات التطور

---

(٩) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر، ترجمة وتحقيق إبراهيم خوري، ج٢، ق٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص٦.

والصراع الاجتماعيين والسياسيين في المجتمعات العربية الإسلامية[10]. على أن استخدام مفاهيم ابن خلدون لفهم آليات التطور والصراع في المجتمعات العربية ينبغي ألا ينسينا أن هذه المجتمعات شهدت منذ دخول الرأسماليات إليها، ومنذ دخول تيارات العصرنة والتحديث والتأثيرات الغربية، تحولات تقضي بإضافة مفاهيم جديدة من علوم الإنسان والمجتمع والسياسة في تطوراتها الأخيرة لمزيد من فهم طبيعة تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية وتحوّلاتها.

إنّ مفاهيم مثل العصبية والدعوة الدينية والمركز والأطراف وأنواع الدول وعلاقتها بالسوق والتداول والتجارة، مفاهيم خلدونية مهمة لفهم ذاك العصر. ولكن، يجب أن تُضاف إليها مفاهيم ومقولات وواقعات حديثة، كالرأسمالية والكولونيالية والإمبريالية والصراع الطبقي، والمجتمع المدني والأهلي والليبرالية والديمقراطية ... إلخ، كما يجب أن ترتكز على معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، المتداخلة والمتساعدة، كالاقتصاد السياسي والإثنولوجيا وعلم الاجتماع والألسنية... وذلك لمزيد من فهم آليات التطور وديناميته في المجتمعات العربية المعاصرة.

ومهما يكن، فإن سؤالًا سبق أن طرحناه، يستوجب توضيحًا:

هل تفلّت ابن خلدون من وطأة الثقافة السائدة في عصره، عبر ما سميناه «التجاوز المعرفي»؟ إشكالية يمكن طرحها تحت عنوان:

ابن خلدون بين الفقيه والمؤرخ:

على الرغم من ذاك «التجاوز المعرفي» الذي حققه ابن خلدون على مستوى تكاملية معارف علوم الحضارة الإسلامية، كما بينّا، فإن ابن خلدون يبقى ابن عصره كما سبقت الإشارة، أي ابن ثقافة ذاك العصر الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذات المرجعيات الإسلامية والفلسفة ذات الينابيع اليونانية، والآداب المتنوعة بمصادرها العالمية (العربية والفارسية والهندية)،

---

(١٠) راجع على سبيل المثال: دومنيك شفاليه، مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا، ترجمة منى عاقوري (بيروت: دار النهار، ١٩٩٤)، المقدمة، وكتاب: وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

ويبقى أيضًا نتاج الخبرات السياسية العملانية للدولة ـ العصبية (الدولة السلطانية). من هنا يعود ابن خلدون إلى سقف بنية الثقافة السائدة: **ثقافة الفقيه في عصره**، أي إلى الأشعرية لناحية أصول العقيدة، وإلى البراغماتية السياسية على صعيد حاجة الدولة ـ العصبية ـ إلى الدين، حيث تحتاج الدولة إلى شرعية الدين، فتنشأ تلك العلاقة الملتبسة بين الفقيه والسلطان، وحيث تعود الثقافة الفقهية لتضبط خُطى المؤرخ والباحث وحدوده في تناوله الظواهر التاريخية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

قلة من الباحثين المعاصرين تنبّهوا إلى هذه الحدود التاريخية في استرجاع ابن خلدون اليوم. جُلّهم أخذ في «جاذبية» الصورة التي تقدمها تأملات ابن خلدون في العصبية وديناميتها وطبائع العمران البشري وأنواعه، وأشكال الدول والسياسات والصنائع، وانتحال المعاش وتحليل أواليات السوق ودولة الجباية، وصولًا إلى الدعوة إلى تحقيق استقلالية علم التاريخ، وفي الوقت نفسه تأكيد ترابط المعارف في المعرفة التاريخية من زاوية إبستمولوجية، كما جرى تبيان ذلك في الفقرات السابقة.

على أن هذا الإبراز لا يعفي الباحث من ممارسة النقد التاريخي للصورة الخلدونية كما يقدمها الباحث المعاصر. فابن خلدون الفقيه يذهب مذهب الفقهاء الذين يرون في سِمات الدولة «خصوصية إسلامية» تنحصر في مهمتين وفقًا للإجماع السائد: «تَطبيق الشريعة وإقامة الجهاد». وهذا تقرير نظري فقهي أيديولوجي بمعنى من المعاني، لا تؤكده بالضرورة التجربة التاريخية الإسلامية، كما يرى رضوان السيد، لا على مستوى عملية انتشار الإسلام في كل حقبه، ولا على مستوى العلاقة العملانية بين الشريعة والدولة، أو بين الشريعة والسياسية[11]. إن تحليل ابن خلدون للعصبية كمنشئة دينامية اجتماعية للدول واستقوائها بالدعوة الدينية، لا ينسحب لديه على الموقف الفقهي الذي يظل أسير منظومة الثقافة الفقهية السائدة (تعريف دور الدولة). إن هذا الالتباس يدعونا إلى إعادة النظر في الموقف الذي اتخذه عدد من الباحثين المعاصرين من مفهوم ابن خلدون للدولة وللأمة، وحيث يرى

---

(١١) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص٣٩٦.

بعضهم أن موقفه كان «جسرًا مرّ عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة القرون الحديثة»[١٢].

هذا الموقف الملتبس من فقه ابن خلدون وتأريخه، نشهده أيضًا في ذاك الانفصال الذي يسكت عنه الباحثون المعاصرون في مستويات المعرفة والموقف، بين ابن خلدون المؤرخ وابن خلدون الفقيه. فعندما يتحدث هذا الأخير عن علاقة العصبية بالدين يشير إشارة واضحة إلى الوظيفة السياسية للدين: «استقواء العصبية به». وعندما يتحدث عن صراعات السلطة وإثراء بعض الصحابة أيام عثمان، يُعَد ذلك «اجتهادًا»، ويبرر الخطأ بـ«مقصد الحق».

لنقرأ هذا المقطع الذي يقتبسه ابن خلدون ـ المؤرخ ـ عن المسعودي: «في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال، فكان له يوم قُتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلّف إبلًا وخيلًا كثيرة. وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار، وخلّف ألف فرس وألف أمة. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم، ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فارس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفًا. وخلّف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يُكسر بالفؤوس غير ما خلّف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبنى الزبير داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناه بالجص والآجر والساج. وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق...».

ويعلق ابن خلدون ـ الفقيه ـ على هذا النص التاريخي، فيستدرك... «وإذا كان حالهم قصدًا ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عونًا لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة»... وكما هو

(١٢) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨؛ ط٢ (موسّعة)، ١٩٨٠).

حـال الصراع على السـلطة (التغلـب) بين علي ومعاوية... يقـول ابن خلدون كمـؤرخ: «هـي مقتضى العصبية»، ويعلـق كفقيه: «إنما اختلـف اجتهادهم في الحق، وسفّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق، فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيـب عليًـا، فلـم يكن معاوية قائمًـا فيها بقصد الباطـل، وإنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق»[١٣].

وينسحب اللّبس على موقف ابن خلدون من «علوم السحر والطلمسات» التي يعدّها جزءًا من «العلوم العقلية وأصنافها». إذ يختزل ابن خلدون الموقف منهـا بصيغـة «والله أعلم بصحتها مع أن سـيوف الشـرع قائمـة على ظهورها مانعة من اختبارها». وفي موضع آخر يقول: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»[١٤]. على أن اعتقاد ابن خلدون بالسـحر، وهو معطى يتجنب ذكره بعض الباحثين، أو يحرف تأويله البعض الآخر أمثال محمود أمين العالم ومحمـد عابد الجابـري ومهدي عامل، حرصًا منهم علـى موقف من التماهي الأيديولوجي مع عقلانية معاصرة، لا تزيد ولا تنقص من عقلانية ابن خلدون المحددة والمحدودة في زمنه وتاريخه وثقافته، إذ إن السحر في نظر الباحثين الأنثروبولوجيين ظاهرة جسدية ـ نفسية ـ اجتماعية بحاجة إلى أن تُفسر لتعقل. وهذا أمر لم تتوافر لابن خلدون مناهج دراسـته، كما توافرت للأنثروبولوجي الحديث أمثال مارسـيل موس[١٥]، فظل موقف ابن خلدون من السـحر ملتبسًا بين الاعتقاد بصحته وبين منع الشرع «اختباره».

هـذه «المحدودية» سـبق أن عالجها عزيـز العظمة في كتابـه ابن خلدون

---

(١٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٩ - ٤٩٨.

(١٥) يلتقط حسن قبيسي تأسيسًا على اطلاعه على أعمال الأنثروبولوجي مارسيل موس، كيف يمكن أن يكون السحر ظاهرة واقعة، تحتاج إلى تفسير لآلية تأثيره الجسدي والنفسي والاجتماعي في «كل» واحد. من هنا يأخذ الباحث على دارسي ابن خلدون تحويلهم العقلانية إلى أيديولوجيا تسقط إسقاطًا على ابن خلدون، بدلًا من تجسيد العقلانية بأساليب بحث ومعرفة لعقل ما هو «غير معقول»، وتفسير ما يذهب إليه ابن خلدون باعتقاده بفاعلية السحر والإماتة بالسحر. انظر: حسن قبيسي، المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، بخاصة الفصلان: «كيف نقرأ مقالًا لمارسيل موس؟»، و«نظرة ثانية لابن خلدون».

وتاريخيته، فخلص بعد تقديم الكثير من المعطيات عن ثقافة عصر ابن خلدون، وعلومه إلى القول: «إن ابن خلدون لم يخرج بعلم جديد يحمل عناصر نقلة في البنى النموذجية العلمية أو الفتوحات المعرفية التي يمكن أن تضفي عليه الكمال والخصوصية الخاصة به. فعلمه الجديد كان يشير دائمًا إلى العلوم الأخرى المكوّنة له [...] إن المُقدّمة هي الحيز النصي الذي تعايشت فيه هذه العلوم دون أن تمتزج معًا». بل إن عزيز العظمة يذهب إلى أبعد من ذلك في توصيف المعرفة الخلدونية، ولا سيما حول أفكار كالبداوة والحضارة والعصبية، فهذه «لا يمكن أن تعتبر ابتكارات عظيمة إلى حد أنها تتطلب الشرح والتفسير. إنها أفكار شائعة كان يفهمها في عصر ابن خلدون كل الناس دون استثناء، سواء من حيث دلالتها أو من حيث محتواها ومغزاها»[١٦].

(١٦) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص٢٠٧ و٢٠٩.

الفصل السادس
قواعد «التعديل والتجريح»
بين ابن خلدون وأسد رستم

في معرض الحديث عن ابن خلدون وجديده، استوقفنا موقفه «المتميز» من القاعدة المتّبعة في مجال الإسناد للتحقق من صحة الخبر، وهي قاعدة «التعديل والتجريح» المُتّبعة في علوم الحديث.

يتلخص موقفه في أن هذه القاعدة لا تكفي للوصول إلى التيقّن من صحة الخبر التاريخي، فهذه الأخيرة صالحةٌ لعلم الحديث والعلوم الشرعية ـ الدينية عمومًا، ولكنها لا تكفي للأخبار المتعلقة بالعمران البشري، فهذه الأخيرة تحتاج إلى معرفةٍ بطبائع العمران، استقراءً أو استدلالًا لما يسميه «طبيعة الأشياء» وقوانينها.

وفي معرض حديثنا عن المؤرخ المعاصر أسد رستم، وعلاقته بتراث التأريخ العربي ومدارسه، استوقفنا في المقابل، موقفه «المتميز» أيضًا من قاعدة «التعديل والتجريح» المستخدمة في علوم الحديث الإسلامية. موقفه يتميز بإعجابه الشديد بهذه القاعدة، إذ يعُدّها مطابقة، في مبادئها وضوابطها وشروطها، لقواعد المنهجية التاريخية الحديثة، التي جاءت بها المدرسة التاريخية الحديثة في القرن التاسع عشر، وكما درسها في الجامعات الأمريكية في ثلاثينيات القرن العشرين.

السؤال لماذا هذا الاختلاف في الموقفين ولدى مؤرخين (معاصر وقديم): مؤرخ معاصر (أسد رستم) ينتمي إلى المدرسة الوضعانية الغربية

الحديثة في التاريخ، يرى تطابقًا بين التعديل والتجريح من جهة، وبين الميثودولوجيا التاريخية الحديثة من جهة ثانية، في حين أن مؤرخاً ينتمي إلى العصر الإسلامي الكلاسيكي (ابن خلدون)، يرى في التعديل والتجريح منهجًا قاصرًا وغير صالح للنظر في الإخبار الصحيح والوافي عن الواقعات.

للإجابة، أو على الأقل تيسيرًا لفهم هذه المفارقة، من المفيد العودة إلى مرحلتين تأسيسيتين للكتابة التاريخية العربية، المرحلة التأسيسية الكلاسيكية الأولى العربية: مرحلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث ظهرت أمهات كتب التاريخ والأخبار، والمرحلة الثانية مرحلة التأسيس للكتابة التاريخية العربية الحديثة والمعاصرة ذات الطابع الأكاديمي والجامعي، ابتداءً من عشرينيات القرن العشرين، أي لدى الجيل الأول من الأكاديميين العرب، وأسد رستم كان في طليعتهم[1] (راجع الفصل السابع والفصل الثالث عشر من هذا الكتاب).

الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من مجمل هذه التجارب المعرفية التي درسناها هي أن الكتابات التاريخية الأولى توزّعت إلى اهتمامين أساسيين في معرفة واقعات وأخبار الزمن التاريخي الإسلامي الأول: **أولهما** اهتمام معرفي ديني ينصب على التفسير والحديث والفقه وعلم أصول الفقه. ومن هذا الاهتمام تولّدت مناهج للتفسير ومن بينها علم التنزيل، وطرائق لاعتماد الصحيح من أحاديث الرسول، وكلها لها علاقة بالتاريخ من قريب أو بعيد كنظرٍ مدقق ومحقق في واقعات الماضي، سواء تمثّلت هذه الواقعات، خبرًا أو حديثًا أو روايةً. **وثانيهما** اهتمام معرفي بالأنساب وأخبار القبائل وأيام العرب، وهذا اهتمام سابق على الإسلام، غير أنه امتد وظلّ فاعلًا في الزمن التاريخي الإسلامي. ولعلّ لاستمرار فاعليته داخل الزمن الإسلامي، بل تضخمه وتزايده، سببان:

١ ـ استمرار دور العصبية القبلية، عاملًا رافعًا للسلطة والنفوذ والجاه، أو عاملًا فاعلًا في الحماية والامتناع والممانعة، بل في الخروج أحيانًا وفي

---

(١) درسنا المرحلة التأسيسية في الفصول السابقة، أما المرحلة المعاصرة من الكتابة التاريخية العربية، فنفرد لها الفصل اللاحق (الفصل السابع).

ظل الاجتماع السياسي الجديد، وتكوين نوعٍ من المجتمع الأهلي موازٍ وموازن للاجتماع السياسي.

٢ ـ احتضان الاجتماع السياسي الإسلامي لمراتب الانتساب القبلي، وفقًا لمسارين تاريخيين متداخلين: مسار الأسبقية في الإسلام، وكان لهذه الأسبقية مكافأتها من بيت المال (بيت مال المسلمين)، ومسار المشاركة في معارك الفتوح، وكان لهذه المشاركة أيضًا مكافأتها تحت عدة عناوين: الغنيمة ومواقع الامتياز في مراتب السلطة والإمارة، وبوجه أساسي على قاعدة اقتطاع الأرض والتولية والاستثمار والجباية.

كل هذا أدّى إلى أن تكون مادة أخبار القبائل وأنسابها وأدوارها قبل الإسلام وبعده، مادة تاريخية بامتياز.

ولعلّ هذين الاهتمامين الأساسيين في مجال المعرفة التاريخية، دفعا بعبدالعزيز الدوري، كما رأينا، إلى أن يتحدّث عن تيارين أو مدرستين في الكتابة التاريخية العربية: مدرسة الحديث، والمدرسة الإخبارية. وما لبثت هاتان المدرستان أن التقتا في اهتمام معرفي مشترك هو الاهتمام بالتاريخ العالمي الذي تجلّى في كتاب الطبري: تاريخ الرسل والملوك، حيث التقت المعرفة بالأديان بالمعرفة بالسياسات، كما التقت رواية الخبر برواية الحديث في منهجين مختلفين: منهج الاعتماد على الإسرائيليات وأيام العرب قبل الإسلام من دون تدقيق أو تحقيق، ومنهج الاعتماد على الإسناد عبر سلسلة من الرُواة الذين يحرص على التدقيق في مدى صدقيتهم. ومن أجل الصدقية يحرص الطبري على إيراد عدة سلاسل من الرواة حول الخبر الواحد، وغالبًا ما يتعلق الخبر بواقعة يجزئ عناصر تتابعها الزمني سنة بعد سنة، فتفقد الواقعة وحدة موضوعها كمسارٍ لأحداثٍ تتداعى وفقًا لسببية معقولة، وتحافظ فقط على وحدة النقل بين الرواة ومن ضمن الركون إلى قاعدة تبيان الكذب أو الصدق عند الرواة أنفسهم، وكأن عنصر الخبر هو مجرد حديث منقول في لحظة من لحظات التاريخ. هذا المنحى في الكتابة التاريخية العربية التأسيسية، التي يمثلها الطبري أساسًا، هو المنحى الذي ظل يظلل الكتابة العربية حتى يومنا، ويثير إعجاب المؤرخين الوضعانيين

المعاصرين بآلية الإسناد المتبعة، وقواعد التحقق من صدق الرواية عن قواعد وإجـراءات التعديـل والتجريـح، ولا ننسـى أن الطبـري كان محدثًا ومفسـرًا وفقيهًا، قبل أن يكون مؤرخًا.

عـودةً مرةً أخرى إلى أسـد رسـتم وابن خلـدون وموقفهما مـن التعديل والتجريح: كيف نفسّر هذه المفارقة في ضوء ما استجد من تطورات وقفزات علمية في علوم الإنسان والمجتمع ولا سيما في علم التاريخ عالميًا؟

مـرة أخرى نسـأل: ما تفسـير إعجاب مـؤرخ محترف وضعانـي معاصر، بالتعديل والتجريح؟ مؤرخ مثل أسـد رسـتم ينتمي إلى ثقافة ما قبل الستينيات من القرن العشرين، وبالتحديد إلى ثقافة المدرسة الوثائقية الألمانية والفرنسية التي سادت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؟

وما تفسـير تجاذب مؤرخ متعدد الاهتمامات في معارف الفقه والفلسـفة والسياسة ومختزن لمعارف ثقافة إسلامية كلاسيكية (عمرها ثمانية قرون) بين موقفين: موقف نظري داعٍ إلى علم تاريخي مسـتقل عن العلوم الإسـلامية بما فيها العلوم الشـرعية، والعلوم الوضعية (كالسياسـة والخطابـة)، وناقدٍ لقواعد التعديل والتجريح، بوصفها قواعد صالحةً فقط للعلوم الشرعية الإنشائية، بينما يراها عاجزة عن تمحيص الخبر التاريخي (من جهة)؛ وموقف جاذبٍ آخر هو موقـف الفقيـه المأخوذ دائمًـا بتبرير الخبر التاريخي، على أسـاس الموقف أو الحكم الشرعي الفقهي (من جهة ثانية)؟ للإجابة عن هذا التساؤل نسوق عددًا من الفرضيات:

ـ **الفرضية الأولى**: إن الكتابة التاريخية العربية وطوال امتداد الثقافة العربية الكلاسيكية، منذ الأوائل في القرون الثلاثة للهجرة، وحتى الجبرتي في أواخر القرن الثامن عشـر والتاسـع عشـر، لم تؤلّـف علمًا قائمًا بذاتـه، كمالم تؤلّف مؤسسـة مدرسية قائمة بذاتها، لها متخصصوها ومدارسها وقواعدها، كما كان شـأن الحديث والفقه في المدارس الدينية، وكما سُـمّيت في عصر السـلاجقة «النظاميات» (نسبةً إلى نظام الملك).

وهذه فرضية أشارك عزيز العظمة في شرحها وتبيان أصولها.

يقـول العظمـة: «إن التاريـخ معيـن من الأخبـار والنماذج التـي ليس لها مؤسسة متخصصة، هو نوع معرفي لا تتأتى وحدته عن محور داخلي محصور به، بل تتحدد بأطر خارجية. تحديد التاريخ بكلمة أوضح، ليس تحديدًا علميًا بحصر الموضوع، بل هو تحديد سوسـيولوجي لنوعٍ من المشاغل والمباحث، ليس تاريخًا نموذجًا لموضوع وسائل إلا ضمن توجهات عامة»، كما يرى أنه لـم يكن فـي الثقافة العربية الكلاسـيكية مؤرخـون محترفون، أي «أنه ليسـت لصناعة التاريخ «أهل» بمعنى وحدة سوسيولوجية ذات أطر مؤسسية معروفة، فأبو محمد بن زكريا الرازي، الطبيب، ألّف كتابًا في سِـيَر الخلفاء [...]، ولم يكـن الطبـري مؤرخًا بمعنى أنه انتمى لرابطةٍ من المهنييـن، بل فقيهًا ومتكلمًا كتـب فـي التاريخ، كما أن مؤرخي العرب لـم يكونوا مؤرخين محترفين. ففي البدايـة كانـوا من النسّـابة والشـعراء والإخبارييـن، ثم تحولوا إلـى أعضاء في مجموعـات فكرية وسياسـية مختلفة مـن الموظفين والمحدثيـن وأهل البلاط وغيرهـم، ولـم يكـن الأقليـة، مثل مسـكويه والمسـعودي، ممـن كان التاريخ اهتمامًا أساسيًا لهم»[٢].

مثل هذا الوصف، يعود في رأيي، ليلتقي مع توصيف طريف الخالدي في ملاحظته انتشـار موضوعات الكتابة التاريخيـة العربية تحت قباب أربع، وإلى جانـب قبـة الحديث هنـاك قبة الأدب، حيث تتسـع هـذه القبة لتحتوي شـتى موضوعـات المجتمـع، من سِيَرٍ وأخبار الخلفـاء والملوك والأمـراء والقضاة والمحتسـبين... إلى أخبار الرقاصين والمغنين والشـحاذين والمغفلين، مرورًا بالأطباء والورّاقين والمتصوفة والمنجمين والسـحرة والفرسـان والتجار وأهل الصنائـع. كمـا أنه يلتقي مع توصيـف فرانز روزنتال لأنمـاط الكتابة التاريخية العربية وصورها المتعددة.

هـذا، إلـى جانب أن الذهبي وبعده السـخاوي، كانا قد وفّـرا علينا تعداد فنـون وموضوعـات التاريـخ، فعـدّدا، كمـا رأينـا، نحـو أربعين فنًا مـن «فنون التواريخ».

---

(٢) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص١٣٢.

ـ الفرضية الثانية: إن التأسيس على صعيد اختصاص التاريخ كعلم مستقل، وذي مجال معرفي وحقل ومنهج، وله مؤسساته، أي أقسامه وكلياته ومعاهده، جرى في سياق تطوّر الفكر العلمي الغربي، وبتأثير مباشر من المدرسة الوضعانية (أوغست كونت) في فلسفته للمعرفة وفروعها، التي أنجبت بدورها، التاريخانيتين الألمانية، عبر جهود رنكه وتلامذته، والفرنسية عبر جهود المدرسة الوثائقية أولًا، ثم المدرسة المنهجية التي مثّلتها المجلة التاريخية التي تأسست عام ١٨٧٥، وكذلك في سياق نشأة الدولة/ الأمة وبناء مؤسساتها السياسية والإدارية والعلمية والثقافية. فأين يقع التشابه؟ وفي أي حيّز؟

ثمة تشابه في قواعد التفكير والنقد والتمحيص بين المدرسة الوضعانية التاريخانية (الألمانية والفرنسية)، وبين قواعد التفكير والنقد لدى أهل الحديث والفقه في حقل قواعد التعديل والتجريح. هذا التشابه يعود إلى المنهج الفيلولوجي الواحد المُنصَبّ في مجال الحديث على نقد الرواية (رواية الخبر أو الحديث)، لدى المحدثين، والمُنصبّ على الوثيقة (Document) لدى المؤرخين الوضعانيين. وفي الحالين المعيار هو مدى الصدق والكذب، مدى صدقية الوثيقة وكاتبها في التاريخ الوضعي، ومدى صدقية الراوي في نقل الحديث والخبر. من هنا كان انبهار أسد رستم، تلميذ الوضعانية التاريخانية (الأول) وبامتياز، بقواعد التعديل والتجريح وبصورة خاصة بالقاعدة التي يسميها «تحرّي النص والمجيء باللفظ». ويقول أيضًا (وأسمح لنفسي بتكرار الاستشهاد في هذا السياق)، واجب المؤرخ أن يتحرّى حقيقة النص، أي أن يبحث عن أصله (الوثيقة أو المخطوطة الأصلية)، «فواجب المؤرخ المُنَقِّب أن يتحقق من هذه الصلة ومن حرفية نص الشهادة التي فيه. ثم يروي هذه الشهادة كما صدرت عن صاحبها الأصلي متحريًا في ذلك درس ما يمكن أن يكون قد عرض عليها من زيادة أو تحريف أو نقصان».

ليس المقصود من تأكيد هذا التشابه أنّ المؤرخين الوضعانيين الغربيين أخذوا عن المحدثين هذه القواعد، ولكنه في حقيقته كان تشابهًا في نمط التفكير ومنطقه المؤسسي في تناول الرواية ونقدها في كينونتها نصًا وكلامًا

ماضيًا منقولًا، يحتمل الكذب أو الصدق أو ما بينهما. وهذا ما فعله أهل الحديث في التاريخ الإسلامي، وما فعلته المدرسة الوضعانية التاريخانية في التاريخ الأوروبي الغربي خلال القرن التاسع عشر.

ونضيف استطرادًا، وعلى قاعدة هذه الفرضية، أن المرحلة التأسيسية الحديثة للكتابة التاريخية العربية المعاصرة نشأت لدى الأكاديميين العرب الأوائل في الثلث الأول، أو النصف الأول، من القرن العشرين في سياق التعلم على يد مستشرقين ينتمون إلى المدرسة التاريخانية الفيلولوجية (الوضعانية) التي تهتم بالوثيقة نقدًا أو تمحيصًا وتتعامل معها كما تعاملت جماعة أهل التعديل والتجريح مع رواية الحديث (نموذج أسد رستم).

ـ **الفرضية الثالثة:** إن تجاذب ابن خلدون بين الموقفين (المؤرخ المستقل، والفقيه المبرر) تفسره سيادة ثقافة عامة، أي سلطان نمطٍ قائم من المعرفة «براديغم»، لم يستطع ابن خلدون أن يخرج عنه لأسباب كثيرة:

أولها: أن الثقافة العربية كانت قد أضحت في زمنه ثقافة تكرار وكتابة شروح وحواشي. ولا سيما أن مجالين من المعرفة العقلانية والتجريبية تقلصا: مجال العلوم التجريبية والتطبيقية ولا سيما في الرياضيات والطب، ومجال الفلسفة والمنطق. بل إن هذا المجال الأخير كان قد مُنع، فتقهقر وتلاشى، كما يلاحظ ذلك ابن خلدون نفسه، إذ انتقل هذا المجال (الفلسفة)ـ كما يقول ابن خلدون ـ إلى أصقاعٍ أوروبية، وبقي منه شيء في الشرق، ويقصد بلاد فارس[٣].

ثانيها: أن ما ساد في الثقافة الإسلامية هو ثقافة الفقه وحدها، وبعض من الأدب المتعدد الأبواب والموضوعات، الذي يدخل في فنون ما عدده السخاوي نقلًا عن الذهبي (فنون التواريخ الأربعين).

وثالثها: إن الدولة السلطانية كانت قد استحوذت على الدين،

(٣) يقول ابن خلدون «بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومه وما إليها من العُدوة الشمالية، نافقة الأسواق، وإن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة...»، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي،[د. ت.])، ص ٤٨١.

وأوجدت لنفسها فقهاء (فقهاء السلاطين)، ونظمت مؤسسات قضاء وإفتاء وتعليم ومشيخات (أي مؤسسات دينية ناظمة وضابطة للمجتمع)، الأمر الذي جعل من إشارة ابن خلدون النقدية حيال قصور قواعد التعديل والتجريح في نقد الخبر التاريخي، إشارة تمنٍ، ولكنها إشارة بقيت يتيمة ومن غير وظيفة في إحداث نقلة معرفية، أي إنها لم تحقق تجاوزًا معرفيًا على صعيد الممارسة التأريخية والموقف، لا بالنسبة إلى ممارسة ابن خلدون في تاريخه ولا بالنسبة إلى ممارسة من أتوا بعده (السخاوي مثلًا في التوبيخ لمن ذم التاريخ).

فابن خلدون كما رأينا في أمثلته التاريخية ظل مترددًا بين كونه مؤرخًا وبين كونه فقيهًا. والسخاوي الذي دافع عن التاريخ، بعد قرن تقريبًا من ابن خلدون، رأى في التاريخ عبرةً ومنفعة للحديث وللعلوم الشرعية وأحكام الفقه. إنه عبرة ومجرد معرفة مساعدة لاستخراج حكم شرعي، وليس معرفة مستقلة، كما تمنى ذلك ابن خلدون قبل مئة عام من كلام السخاوي. وفي المناسبة، لنتذكر إن عنوان تاريخ ابن خلدون كان أيضًا تأكيدًا لوظيفة «العبر»، على الرغم من أنه كان في المُقدّمة داعيًا إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية والخطابة والسياسة والأخلاق.

ـ الفرضية الرابعة: إن الكتابة التاريخية العربية وحتى غضون القرن التاسع عشر (كان الجبرتي آخر مظاهرها وأكثرهم تجليًا وتعبيرًا في حفظ معالمها وسماتها)، ظلّت تحافظ على خاصيتها، أي على كونها أدبًا وصفيًا مفتوحًا ومتعدد الاهتمامات، وغير محكوم بإسناد أو تعديل وتجريح لمصادره.

أما الكتابة التاريخية الغربية الآخذة آنذاك في الاختصاص وفي الانتظام المؤسسي المدرسي، وفي التقيد بقواعد المنهجية التاريخية في نقد النصوص، وعلى «غرار ما فعل المحدثون المسلمون قديمًا»، فكانت تتكوّن كمؤسسة علمية وأيديولوجية معًا، ثم كمؤسسة رسمية لها وظيفتها ودورها في تبرير وتعميق نشوء الدولة/ الأمة في أوروبا، ولا سيما ـ كما نلاحظ ذلك بوضوح ـ في كلٍ من ألمانيا وفرنسا.

متى حصل التجاوز المعرفي، أو القفزة العلمية المتجاوزة لهذه المعرفة

التاريخية الموصوفة بالوضعانية؟ أرى أن هذا التجاوز حصل عبر مسارين نقديين متتاليين. حصل **أولًا** وبوجه عام عبر مسار النقد الذي مارسته الماركسية من عدة وجوه، فلسفية واقتصادية واجتماعية للأيديولوجيات السائدة، **وثانيًا** عبر مسار النقد الذي مارسه كل من نيتشه وماكس فيبر (من جهة ألمانيا)، وعبر مسار النقد أيضًا الذي مارسه مؤرخون جدد في فرنسا للمدرسة المنهجية (الوضعانية) الفرنسية التي سادت طوال فترة الجمهورية الثالثة (١٨٧٥ - ١٩٤٤). وهم المؤرخون الذين أسسوا والتفوا حول مجلة **الحوليات** (*Les Annales*) التي تأسست عام ١٩٢٩.

هذا التجاوز يشرحه مارك بلوخ (أحد مؤسسي المجلة) ويُلَخّصُهُ بالأفكار التالية: لا تكفي الوثائق وحدها كمصادر للتاريخ، إن ركام الوثائق (Stock) التي يمتلكها التاريخ ركام غير محدود. ولا يقتصر التاريخ على الوثائق المكتوبة، يمكن استكمال دراسة الحركات السكانية والهجرات من خلال المقابر الأثرية مثلًا... ثم إن المعتقدات والمشاعر والعواطف يمكن أن تنبىء عنها الصور والرسوم والتماثيل أكثر مما تُنْبِىء عنها النصوص. لا يدعو مارك بلوخ إلى اكتشاف مصادر جديدة للتاريخ فقط، بل إلى توسيع حقل التاريخ باتجاهات مختلفة: باتجاه الأنثروبولوجيا التاريخية: دراسة الفولكلور والعادات ومظاهر السحر... وباتجاه مجال تاريخ العقليات والذهنيات، وكما فعل صديقه لوسيان فيفر الذي درس مظاهر الاجتماع الديني في أزمنة تاريخية معينة (أطروحته عن رابليه (Rabelais)). كما يدعو إلى الاهتمام بأصل الكلمات والمصطلحات وتطور استخدامها في التاريخ، مستفيدًا من علم الألسنية وعلم الدلالات (Sémantique) ومؤسسًا لحقل معرفي (السمانتيكية التاريخية Sémantique historique)، ويدعو إلى الاستفادة من معطيات علم النفس وعلم التحليل النفسي... ناهيك عن علوم أخرى قريبة من التاريخ: الآثار والجغرافيا والإحصاء والديمغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع.

جملة القول إن أعلام هذه المدرسة وجّهوا نقدًا نظريًا ومنهجيًا إلى المدرسة المنهجية السابقة وأردفوه بممارسة تأريخية شاملة أثمرت بدائل فعلية وعبر أعمال كبرى تجاوزت منهجيًا الانحباس في الوثيقة، وتجاوزت

مضمونًا وموضوعًا التأريخ الحدثي والمؤسسي الذي انتظمت مساهمته في التاريخ القومي الفرنسي (التأريخ للدولة/ الأمة)، الذي حملت لواءه المدرسة المنهجية خلال الجمهورية الثالثة، فوقعت في خطاب الأيديولوجيا القومية شأن المدرسة الوضعانية الألمانية.

على أن مدرسة الحوليات بتأسيسها لما سُمّي «التاريخ الشامل»، الذي تمثل بظهور أعمال تاريخية كبرى اتسمت بالشمول واستخدام مناهج ومعطيات الاختصاصات الإنسانية المتعددة (Pluridisciplinarité)، لم تستطع أن تستمر طويلًا في العطاء على نفس المنوال والمستوى والمنهج: مستوى المؤسسين الكبار، كلوسيان فيفر ومارك بلوخ وبروديل، ومستوى الجيل اللاحق، كبول فين وجاك لوغوف وجورج دوبي وزملائهم...، فعادت هذه المدرسة منذ السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي تشهد أزمة معرفية بدت معالمها في ظاهرة يسميها أحد المؤرخين المعاصرين (فرانسوا دوس (François Dosse))، **التاريخ مفتتًا** (*L'Histoire en miettes*)، حيث تحوّلت الفروع الإنسانية التي انتظمت في عمل التاريخ الشامل (عمل بروديل مثلًا) إلى أعمال جزئية معزولة (ديمغرافيا تاريخية على حدة، موضوع في الأنثروبولوجيا التاريخية على حدة، وضعية تاريخية اجتماعية أو اقتصادية على حدة، مونوغرافيا بلدة أو قرية أو حي... إلخ).

خلاصة واستنتاجات: نسجل من خلال مجمل هذه الفرضيات الملاحظات الاستنتاجية التالية:

١ ـ إن وصف عزيز العظمة للكتابة التاريخية العربية الكلاسيكية بأنها لم تكن علمًا ولم تنشئ مدرسة أو مؤسسة محترفة قائمة بذاتها، ملاحظة صحيحة، ولكن هذا الوصف ينطبق على كل الثقافات، ولا سيما على الثقافة الغربية، حيث لم يحتل التاريخ صفة علمية ومؤسسية إلا من خلال المدرسة الوضعانية وفي إطار نشأة وتكوّن الدولة/ الأمة، التي ما لبثت أن وجّهت إليها سهام النقد، وجرى تجاوزها من خلال القفزات العلمية في غضون القرن العشرين ووعي أزمة الدول/ الأمم وحروبها المدمّرة.

٢ ـ إن القواعد المنهجية التي أوجدتها المدرسة الوضعانية التاريخانية، (المنهجية التاريخية) تشبه فعلًا القواعد التي أوجدها علم الحديث الإسلامي

ثم علم أصول الفقه، لناحية الاهتمام بنقد الوثيقة من جهة المؤرخين الوضعانيين، ولناحية الاهتمام بنقد الرواية (التعديل والتجريح) من جهة المحدثين المسلمين.

من هنا نفهم حماسة أسد رستم لهذه المقارنة والتشبيه، فهناك فعلًا تماثل في المفهوم المؤسسي والوظيفة الأيديولوجية، ومنطق التفكير المشترك، ولكن رستم، وبسبب انخراطه في المدرسة الوضعانية، لم ير في المقارنة إلا شكلها التماثلي من دون وعي لأصول الوظيفتين.

٣ ـ إن إشارة ابن خلدون إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الأخرى، ونقده للتعديل والتجريح، لم يؤسس لمدرسةٍ أو لمؤسسة علمية أو لاحترافٍ مهني؛ فظلّت الممارسة التاريخية حتى عند ابن خلدون جزءًا من علوم واهتمامات واسعة أخرى: سياسية واجتماعية وفلسفية ودينية وأدبية، وأخبار مؤانسة، بل وأخبارٍ لا حصر لها. أما أن يكون للفقه مؤسسته وعلمه، ونظامه، ومنهجه، فهذا شأن نجد تفسيره في إرادة أهل الدولة السلطانية ومنهجهم في التاريخ الإسلامي، أن يكون للسلطة «علمها» و«مؤسستها» المساعدة على انتظام علاقتها بالمجتمع، وانقياد هذا الأخير لها.

٤ ـ إن استقلال علم التاريخ الذي دعت إليه المدرسة الوضعانية الأوروبية، ولا سيما في كل من ألمانيا وفرنسا، وإقامة مؤسسات له، مكتبية وأقسام جامعية متخصصة، وظهور مؤرخين محترفين، فإن كل هذا كان ظاهرة تاريخية أو حدثًا تاريخيًا، لا يملك صفة الأبد ولا صفة التعميم المطلق، لا عالميًا ولا على مستوى سياق ومسار حضارة بعينها. ذلك بأنه لاحظنا كيف جرى النقد الموجّه إلى المدرسة الوضعانية التي تمت في إطار الدولة/ الأمة، فتمأسست منهجًا وجهازًا واحترافًا، وكيف جرى تجاوزها من خلال احتواء التاريخ لمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الكبرى في أعمال شاملة وكبرى، منفتحة على كل الحضارات وعلى كل العلوم، ومتجاوزة لمفهوم الدولة ـ الأمة وحروبها من خلال الالتفات والتركيز على تاريخ المجتمع والتاريخ الشامل والممتد... ثم لاحظنا أيضًا كيف جرى تفتيت هذه النزعة الشاملة والمتكاملة في التأريخ للمجتمع كاملًا، لتتوزع المعرفة التاريخية على اختصاصات فرعية وجزئية، بل أحيانًا محدودة.

خلاصة القول إن النظر أعيد ويعاد دائمًا في مفهوم التاريخ وفي مدى علميته (كمجال محدد) وكحقل معين، بل وكمنهج محدد.

٥ ـ ملاحظة أخيرة حول الفقه والتاريخ (أو حول العلوم الدينية والتاريخ عمومًا): إن توزيع قاعدة المصدر التاريخي باتجاه ما يتعدى الوثيقة إلى مصادر أخرى متنوّعة ومتعددة، وتوسيع حقل التاريخ ومجاله وموضوعه إلى ما يتعدى المجال السياسي، بل يتعدى أيضًا الاقتصادي والاجتماعي، أي إلى ما هو إنساني أيضًا، أي إلى ظواهر ذات أبعاد عاطفية وذهنية وعقلية ونفسانية وقيمية ودينية، إن توسعًا كهذا، يعود فيذكر أولًا باتساع حقل، أو بالأحرى حقول، الكتابة التاريخية في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية (الأربعون فنًا)، وثانيًا يعود فيستحضر وضع وحالة الكتابة التاريخية كما دعا إليها ومارسها مؤرخو مدرسة الحوليات الفرنسية، التي شملت حقولًا متعددة اخترقت حدود حقول إنسانية أخرى: فلسفية ونفسانية وإثنولوجية وأنثروبولوجية واجتماعية، وصلت عند فيليب آرييس، صديق مدرسة الحوليات، إلى التأريخ للحب والموت. كما أن أعمال ميشال فوكو، صديق المؤرخ بول فين ذات المنهج التاريخي، اخترقت كل حدود الاختصاصات (Disciplines)، فماذا عن الحدود بين التاريخ والفقه؟

حركتان متجاذبتان يمكن رصدهما أو توقعهما:

أولًا، حركة المؤرخ المعاصر والمجدد اليوم باتجاه أن يؤرخ للظاهرة الدينية، بوصفها ظاهرة اجتماعية، وأن يؤرخ للأفكار الدينية بوصفها واقعات ومنظومات وبُنى فاعلة ومؤثرة في مسار التاريخ وحركته، وفي هذه الحالة يكون مجال الفقه وعلومه بدءًا من أنماط وطرائق التفكير في علم أصول الفقه إلى ما أنتج من أحكام وفتاوى في كل مرحلة، مصدرًا لا غنى عنه للمؤرخ المعاصر الدارس لتطور المجتمعات الإسلامية.

ثانيًا، حركة الفقيه المعاصر والمجتهد باتجاه الاستعانة بالتاريخ، لتجديد منهجه الأصولي، أي لتجديد قواعد التفكير والاستنباط في علم أصول الفقه. ومفهوم التاريخ هنا ليس كما فهمه المحدثون والفقهاء القدامى، وليس كما فهمه مؤرخون مسلمون كالسخاوي مثلًا. فهؤلاء فهموه بمعنى «التوقيت»، تاريخ شيء ما: حدوثه أو وفاته أو مماته، لتحرّي صدقية

الـراوي، وكما مورس ذلك في منهج التعديـل والتجريح. المقصود في حركة الفقيه المعاصر أن يستعين بالتاريخ، كمؤرخ للأفكار، أي أن يجعل من أحكام الفقه السـابقة أفكارًا تدرس بمنهج تاريخي، أي بمنهج يدرس صاحبه حالاتٍ وكأجوبة عن أسـئلة طُرحت في زمن معين وظروف معينة. وعليه، فإن الأخذ بالاعتبـار هاتيـن الحركتيـن الحاصلتيـن، أو المتوقـع حصولهمـا في مشـروع الحداثـة العربية، يجعل مـن العلاقة بين التاريخ والفقـه علاقة تكامل معرفي.
على أنّ شرط حصول هذا التكامل هو التجاوز المعرفي لحالتين وموقعين:

- موقـع علـم التعديل والتجريـح (المعروف بعلم الرجـال)، الذي مضى عليه الزمن، للتعامل مع الأحاديث بمنهج تاريخي حديث ومعاصر.

- وموقـع المنهجيـة التاريخيـة الوضعانية التي تجاوزتهـا منهجيات علوم الإنسان والمجتمع المتعاضدة مع علم التاريخ في أحوال تطوّره، منذ ثلاثينيات القرن العشرين وحتى اليوم.

الفصل السابع
اتجاهات في المنهج التاريخي العربي المعاصر

أولًا: التاريخانية المحافظة والتاريخ القومي

تُطالِعُنا في كتابات تاريخية عربية واسعة ذات طابع «أكاديمي» معالم تأثيرات مختزنة من ثقافة مناهج التاريخ الإسلامي الإخباري الذي يعتمد السرد للأحداث وعرضًا لسياسات الدولة ومؤسساتها وشخصياتها وحروبها. لكن هذا التاريخ هو أيضًا التاريخ السياسي والعسكري والمؤسساتي المتأثر بدوره بمناهج «التاريخانية الغربية»(*).

ولعل التلاقي بين التأثيرين (التراثي والغربي) في هذه الوجهة من التاريخ، يجد تعبيره في مناهج جامعية شهدتها مرحلة ما قبل الخمسينيات، حيث التقت مناهج الإسناد وعلم الرجال والمحدِّثين في التأريخ العربي مع قواعد البحث التاريخي التي وضعت في أوروبا في القرن التاسع عشر. تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخ اللبناني أسد رستم، كما قلنا، كان أول من أوضح هذا التلاقي «الموضوعي» في كتابه مصطلح التاريخ حيث تحدث عن أوجه الشبه بين قواعد البحث التاريخي الأوروبي (النقد الخارجي والنقد الداخلي للنص) وبين قواعد التعديل والتجريح في علم الرجال.

كما أننا نقرأ في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة مناخ الأفكار السياسية التي سادت مراحل التحولات التاريخية الكبرى في المنطقة العربية.

(*) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب.

وهذه الأفكار أنتجتها وأخصبتها مشاريع وبرامج سياسية مختلفة، حاولت أن تجيب عن عملية بناء الدولة العربية، سواء أكانت هذه الأخيرة دولة قطرية نشأت بفعل مخططات دولية وتوازنات إقليمية ومعطيات اجتماعية محلية، أم كانت مشروعًا متوخّى لدولة قومية على مستوى «الوطن العربي» أو على مستوى إقليم منه.

إن البحث عن تاريخ وطني للدولة القطرية وتاريخ قومي لمشروع الدولة العربية، كان يدفع بالمؤرخ إلى أن يبحث في التاريخ عن جذور الإنجاز السياسي الجديد، أو مبررات المشروع السياسي المتوخّى. وجاءت حركة الاستقلالات الوطنية وحركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وتراجع أنماط السيطرة الاستعمارية التقليدية وأفولها لتعطي دراسة الماضي مضمونًا وظيفيًا بهدف إبراز معالم الخصوصيات والعوامل التي تبرهن على وحدة الأمة أو خصوصية الشعب المؤطّر في الدولة الجديدة في السياق العالمي. من هنا كان ظهور كتابات كثيرة في «التواريخ الوطنية» للدول الناشئة، كما كانت أيضًا محاولات كتابة تاريخ الأمة، كان من أبرزها كتابات المؤرخ عبدالعزيز الدوري[1].

لا شك في أن هذه الوجهة في التأريخ كانت نتاج مرحلة «وعي سياسي»، لتاريخ ومصير جماعة «ثقافية ـ لغوية» هي «الأمة العربية». هذا الوعي تدرّج منذ مرحلة نهاية الدولة العثمانية وحتى تعثّر برامج الوحدة العربية، من معاناة أزمة العلاقة بين العرب والترك ومعاناة الاحتلال الأجنبي، إلى البحث عن دولة أو دول بديلة للسلطات التي نشأت من رحم الولايات والتنظيمات العثمانية، ومعطيات السلطات الأهلية المحلية والسياسات الدولية. وقد جلب هذا الوعي السياسي للدراسة التاريخية العربية عناصر جديدة، نوجزها بأمرين:

أولًا: نقل الخبر التاريخي من حيّز السرد الحدثي والتاريخانية الوضعية الوصفية، إلى حيز التحليل السياسي للمؤسسات وتطورها، وإلى حيّز التأريخ للظواهر الحضارية والثقافية، وأحيانًا إلى حيّز التأريخ للوقائع الاقتصادية.

(١) انظر مبحث عن المؤرخ الدوري، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

ثانيًا: الالتفات إلى التاريخ العالمي، عبر التأريخ لحركة الاستعمار الغربي وظـروف احتلال المناطق العربية، وعبر التأريخ للسياسـات الدولية وحركات النضال والثورات والمقاومة في أنحاء المنطقة العربية.

هذه العناصر لا بد من ملاحظتها ونحن نتكلم على إشـكالية المنهج في كتابة التاريخ العربي الحديث. غير أن هذه العناصر الإيجابية ينبغي ألا تنسـينا انـزلاق هـذه الكتابـة التاريخيـة المتأثرة بالمشـروع القومي والوعي السياسـي المرافـق لـه، نحو نوع من معايشـة حالة مـن التزامن بين الماضـي والحاضر. وذلـك في موقف اسـترجاعي للماضي يعيش صاحبـه مراحل ازدهار الماضي حنينًا وصورة مثالية لما يجب أن يكون عليه الحاضر.

كمـا أن هـذه الكتابـة لا تخلو من «أنويـة قومية» ترمـي بالعوامل المعيقة لنمو الحضارة العربية وتفكك الاجتماع السياسـي الإسـلامي إلى خارج حالة «الأنا» وواقع «الهوية»؛ فانحطاط الأمة مردُّه في نظر مؤرخي هذا الاتجاه إلى حكـم الأسـر غير العربيـة من أتراك وفرس، ومؤثِّراتِ «شـعوبية» سُـحِبت في الوعـي القومـي، وفـي خطابـه التاريخـي، إلـى أشـكال وتعبيـرات التوتـرات الاجتماعيـة السياسـية المعاصـرة، التـي تُربط آليًا بما سـمّاه الخطـاب القومي المعاصر «الأقليات» «بالنزعات الإقليمية» المناهضة للقومية العربية.

نلمـس آثـار هذه الأنويـة القومية في الكثيـر من الكتابـات التاريخية ذات النزعـة القوميـة. حتى إن مؤرخيـن مرموقين أمثال عبدالعزيـز الدوري وصالح أحمد العلي لا يخرجان عن حقل تأثيرها؛ فعلى الرغم من أهمية الإطلالة التي يُقدّمها الدوري على الصور المتنوعة للتاريخ العربي من اقتصاد واجتماع وثقافة وفكـر تاريخي، تظـل فكرة «الآخر» غير العربي، أي «العجم»، ملتبسـة في أمر تكوين الحضارة الإسـلامية، أو مثيرة للتسـاؤل عن شعوبيتها أو مخاطرها تجاه الثقافـة العربية ووقوفها في وجه السـلطان العربي. بـل إنها في بعض وجوهها مقترنة بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية.

كذلـك هو موقف صالـح أحمد العلي تجاه مشـهد «الأمـة المتجانس» المتشـكل مـن «عروبـة وإسـلام»، ومـن أحقيـة عربية فـي الحكم والسـيادة الإسـلاميين قائمـة علـى التصور التالـي: «كان للعـرب دور كبير فـي تثبيت

الإسـلام وإقامـة دولته وتوسـيعها وتوجيهها بمـا فيه من الاسـتقرار والثبات».
وتأسيسًا على ذلك يحرص المؤرخ القومي على أن يؤكد القول بـ«تقبل أبناء الشـعوب التي ضمتها دولة الإسـلام هذا الوضع، فأقبلوا على اعتناق الإسلام الـذي حمل العرب رسـالته»... أمـا مواقف الموالي، فينظـر إليها كـ«تذمرات محدودة» لم تسـتهدف «السـلطان العربي» وإنما «شـخص الحاكمين». أما إذا تحوّلـت هـذه إلى ثورات واسـتهدفت «السـلطان العربي» فإنمـا يحصل ذلك بسبب استغلال «الحرية» التي أتاحها الحكم العربي، وهي من فعل «مغامرين زائفيـن»، لجـأوا إلى «العمل في الظلام وفي أماكـن نائية في الأطراف وكانت تلقى إعراضًا شعبيًا عامًا»[٢].

واضـح كيـف تُطْمَـس السِـمات الاجتماعيـة والثقافيـة والإثنولوجيـة والسيكولوجية للجماعات بتبريرات من الأيديولوجيا التي تعجز عن أن تجيب عـن أسـئلة كثيـرة كان ابن خلدون قـد طرحها منذ زمن، تتعلّق بمسـألة انتقال السلطان بفعل قوة العصبية، لا بفعل «الحريات»، التي يستذكرها ويستحضرها المؤرخ العلي من زمن آخر، زمن «العصبيات» الإثنية والقبلية.

إن إشـكالية هذا الخطـاب التاريخي القومي هي في أنه يحمـل وعيًا تاريخيًا أحاديًا للمسار التاريخي، من سماته الدمج بين الذاكرة الجماعية والتاريخ المعاصر، حيث تختلط عناصر الذاكرة التي تحملها نصوص التواريخ الكلاسـيكية والأخبار والروايـات بمعطيـات علـم تاريخـي حديـث توقف عن حـدود بعـض المدارس التاريخيـة الغربيـة، أي التاريخانيـة المحافظـة والوضعانيـة التجريبيـة التـي ميزت الأوسـاط الأكاديمية الغربية الممعنة بالتخصص الفيلولوجي والثقافة الموسـوعية، والتـي تُغلِّب مرجعية الوثائق والأصول كمصادر «ملموسـة» لمعرفة الماضي على أدوات المعرفة المستمدة من معطيات العلوم الاجتماعية، كعلم النفس الاجتماعي، وعلـم الاجتمـاع والإثنولوجيا، والاقتصاد السياسـي والألسـنية. كان الاستشـراق الكلاسـيكي بوجه عام، هو أحد روافد هذه المدرسـة، كما كان التأريخ الأكاديمي

---

(٢) صالح أحمد العلي، «الشعور القومي العربي عبر التاريخ»، في: تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٤٦.

العربي، الذي ارتبط بأسماء كبيرة من جيل أساتذتنا، رافدًا أيضًا من روافده. على أن الوعي القومي الذي تداخل مع هذه التاريخانية الأكاديمية في مرحلتي البحث عن البديل العثماني وحركات التحرر الوطني وَسَمَ أيضًا أعمال عدد من مؤرخينا خلال النصف الأول من القرن العشرين، ولا زال يترك بصماته على أعداد من الجيل اللاحق من المؤرخين حتى اليوم.

لقد تميزت الكتابات التاريخية العربية الأكاديمية الأولى إما بالغرق بتفاصيل الحدث وتتابعه والانشداد إلى إسناد المصادر واستخراج المعلومات المفردة منها، وإما بإعطاء هذا التتابع وتسلسل الواقعات فيه معنى سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا يندرج في محاولة المؤرخ، وكما يقول عبدالعزيز الدوري وهو يقدم لكتابه **التكوين التاريخي للأمة العربية**: «التعرف على ظروف تكوين الأمة العربية، وتحديد هويتها في التاريخ، ولتبين وعيها لذاتها وتطور هذا الوعي إلى العصر الحديث... وبيان عناصر الاستمرار في هذا الوعي وطبيعة التحول فيه»[٣]. وأعتقد أن المنهج نفسه ينطبق على التعرف إلى ظرف تكوين أمم أخرى، يراد لها أن تُكوِّن مرجعيات قومية لدول حديثة ناشئة في العالم العربي، أي البحث عن تاريخ قومي خاص للدولة الوطنية.

ثانيًا: التاريخانية «الثورية»: التاريخ الماركسي

نلاحظ أيضًا، ومن جهة أخرى، أن التاريخانية العربية التي تلبست الوعي القومي (سواء أكان هذا الوعي قوميًا عربيًا أم قوميًا قطريًا وإقليميًا) أنتجت أيضًا نوعًا من «تاريخانية ثورية» تسترشد بالنظرية الماركسية لتضبط وتفسر عمليات ووقائع التتابع التاريخي السياسي والثقافي والاقتصادي في خط الحتمية التاريخية ومنهج الجدلية المادية المؤسس على جدلية صراع الطبقات في التاريخ.

فكما أن الوعي القومي قد رافق العملية السياسية في البحث عن البدائل لما بعد العثمانية، وعن أجوبة أثارتها حركة التحرر العربية من أجل الوحدة والاستقلال والهوية، ومن خلال العودة إلى التاريخ، فإن الوعي الاجتماعي

---

(٣) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص٩.

كان أيضًا قد رافق العملية الاقتصادية في «رسملة» المجتمعات العربية وتصنيعها «وتحديثها» في بعض القطاعات. وفي هذا السياق من تكوين الوعي الاجتماعي، برزت نُخب عربية ترى في التكون الطبقي الجنيني حالة قوى إنتاج جديدة لا بد أنها متصارعة مع علاقات إنتاج قديمة. وهذه الأخيرة هي مزيج من علاقات «إقطاعية»، أو ما قبل رأسمالية. وعبر هذا المدخل الذي يُعبّر عن شكل من أشكال الوعي الراهن لـ«تطور المجتمع» في النظام العالمي الجديد والواقع المعيش، قدّمَتْ الماركسية وعبر أقنية وفادتها المحلية إلى المنطقة العربية بدءًا من الأنماط الستالينية إلى صيغ الماوية والعالم ـ ثالثية، إلى نمط الإنتاج الآسيوي، مداخل لقراءة تاريخ اقتصادي اجتماعي سياسي للتاريخ العربي، يحاول أن يقرأ قضايا الدولة والإقطاع والملكية وإعاقة نمو رأسمالية وطنية، وصولًا إلى محاولة فهم مأزق التحول الديمقراطي والإنمائي والقومي الذي عاشته القوى السياسية العربية، وذلك وفقًا لتنميط مرحلي أدخل في حتمية تاريخية وقوانين اعتُقِد أنها تفسر حركة التاريخ العربي وتساعد على تغييره واستشراف مستقبله.

اللافت للنظر أن بدايات هذا النوع من التأريخ كانت قد ظهرت عبر التفات المؤرخ الماركسي العربي إلى ثورات اجتماعية في التاريخ الإسلامي، اعتقد أنها ملامح لصراع طبقي، ومعالم في تطور أنماط إنتاج محددة في الترسيمة الماركسية. ومن الأمثلة على هذا المنحى، دراسة فيصل السامر **ثورة الزنج**[٤]، ودراسة أحمد علبي، **ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد**[٥]، حيث يرى الكاتب في «ثورة الزنج» في البصرة «نقلة من الإنتاج الآسيوي إلى الإنتاج العبودي».

نُلاحظ أن الدراسات العربية التي استعادت فكرة «نمط الإنتاج الآسيوي» من كتابات ماركس وإنجلز، ومن الكتابات الغربية المعاصرة التي أعادت اكتشاف «نمط الإنتاج الآسيوي» في غضون الستينيات والسبعينيات (لاكوست، شيزنو، غودليه (Yves Lacoste, Chesnaux, Godelier))، كما كانت

(٤) فيصل السامر، ثورة الزنج (بغداد: دار القاري، ١٩٥٤).

(٥) أحمد علبي، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦١).

تحاول أن تخرج من مأزق القالب الستاليني ـ السوفياتي للتمرحل التاريخي، الذي كان يعتقد أنه صالح فقط لتأريخ أوروبا الغربية، لتجد تفسيرًا لخصوصية التطور في بلدان آسيا وإفريقيا وبالتحديد لتطور الدولة والمجتمع في البلاد العربية. ويمكن أن نذكر من المحاولات المُدْرَجَةِ في هذا الخط، محاولة إلياس مُرقُص النظرية الماركسية والشرق، ومحاولة أحمد صادق سعد: **تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي**[٦]... ودراسة عبدالقادر جغلول حول «التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار»، إلى جانب دراسات أخرى متفرقة ورسائل جامعية ظهرت في الأقطار العربية، اعتمدت التقليد والتنميط النظري وقليلًا من التوثيق والمعلومات التي يلجأ إلى حشرها في القوالب النظرية.

هذا ويمكن عد دراسات سمير أمين ذات المنحى التاريخي الاقتصادي محاولات أكثر جدية وعمقًا وتجديدًا في هذا السياق. ولعل مقاربته لما سمّاه نمط الإنتاج الخراجي للدولة العربية الإسلامية، وانتباهه إلى أهمية التجارة البعيدة ومحطاتها في اقتصادات الدولة الخراجية، وهو أمر سبق لمستشرقين أن عرضوا له، يجعله أكثر استثارةً ودعوةً للفكر التاريخي العربي أن يولي الجانب الاقتصادي الاهتمام الذي يستحق، وأن يولي أيضًا جانب التفكر في طبيعة الدولة وتطور مجتمعات الشرق قسطًا في عملية البحث التاريخي.

غير أن هذا الجانب من التفسير الماركسي «المجتهد» لا يفلت ـ وكما هو حال سمير أمين ـ وبخاصة في كتاباته عن الحضارات والأمة والثقافة وتجليات ما يسميه «النمط الخراجي» في مجتمعات الدول الخراجية، من الوقوع في التحليل النظري المجرد الذي يعوزه جانب التاريخ الوقائعي.

ومع هذا فإن التحليل الطبقي، إذا ما تحرر من الترسيمات «الجامدة»

---

(٦) انظر: الياس مرقص، النظرية الماركسية والشرق (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، وأحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي (مصر الفرعونية ـ الهيلينية ـ الإمبراطورية الإسلامية ـ الفاطمية من المغرب إلى مصر ـ عهد المماليك (بيروت: دارابنخلدون، ١٩٧٩)، وعبدالقادر جغلول، «التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار» (*La Pensée*, Février 1976, Paris)، مترجمة إلى العربية: ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

والجاهزة، يمكن، ارتكازًا إلى جهد استطلاعي وتوثيقي جدي، أن يقدم معرفة تاريخية خصبة، ولا سيما لمرحلة الدخول الرأسمالي الغربي للمجتمعات العربية، ونتائج ذلك على البُنى الاجتماعية فيها. ولعل أبرز المساهمات في هذا الحقل كانت مساهمة حنا بطاطو في كتابه عن العراق الحديث، ذي الأجزاء الثلاثة(٧).

يدرك المؤلف نفسه صعوبة تطبيق التحليل الطبقي الاجتماعي الكلاسيكي، فيضيف إلى النظرية الماركسية مفاهيم ماكس فيبر، من أجل فهم دور «البُنى الفوقية» والعقليات والذهنيات بصورة أفضل. ولكن المؤلف يظل متنبهًا أيضًا لأهمية التفاصيل وتوفير المصادر؛ يقول «إن التحليل الجدي للطبقات مهمة في غاية الصعوبة، إذ إنه يستلزم ـ من ناحية ـ فهم الاتجاهات والمعيقات الموضوعية للبُنية أو البُنى الاجتماعية التي تشكل الطبقات جزءًا لا يتجزأ منها، ويستلزم ـ من ناحية أخرى ـ الضلوع في معرفة كمية هائلة من التفاصيل، وخصوصًا تلك المتعلقة بالأفراد والعائلات الذين لهم تأثير اقتصادي وسياسي فعلي، وبالعلاقات المتبادلة فيما بينهم، وهي تفاصيل، نادرًا ما تكون في متناول اليد»(٨).

بيد أن هذه الصدقية في الاعتراف بصعوبة المهمة، وهذه الاستعدادية للبحث في الوقائع والتفاصيل والمصادر، لا تُعَبّران عن واقع التأريخ الماركسي العربي عمومًا. فَجُلّه ـ على حد علمنا ـ يندرج في خطاب تاريخي تعبوي ونضالي سياسي، مع تغليف للخطاب باستدراكات وتعليقات واستشهادات مستخرجة من النصوص الماركسية والترسيمات النظرية التي تؤدي دور إضفاء «الصفة العلمية» المدّعاة على الخطاب المعلن.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا النوع من التأريخ ظل محدودًا في انتشاره بين الأوساط الجامعية والأكاديمية، وغلب بين أوساط المثقفين والكتاب «الملتزمين».

---

(٧) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥)، (الطبعة الأولى صدرت عام ١٩٧٨).

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص٢١.

لا شك في أن ضيق حدود هذا التأريخ عائد بالدرجة الأولى إلى جملة من العوامل، يأتي في مقدّمها تعثّر التجارب القومية واليسارية وانحباس أفكار هذه التجارب في قوالب أيديولوجية أحادية تُقدّم باسم «العلم» على أنها «الحقيقة»، الأمر الذي حال دون حرية الفكر والاجتهاد والتنوع، بسبب الاطمئنان والثقة المبالغ بها في فاعلية المصطلح والمفهوم، فلم يُثِر ذلك قلق البحث عن فرضيات وطرائق وأدوات معرفية جديدة ومناسبة.

ثالثًا: المنهج التاريخي الإسلامي: تاريخانية توليفية

في سياق أزمة المنهج وسياق تأرجح الفكر التاريخي العربي ما بين تاريخانية قومية وتاريخانية ماركسية (ثورية) وتاريخانية «علموية» محافظة تدعي «الموضوعية» و«الحياد»، وفي خضم قلق البحث عن بدائل، ارتفعت أصوات بين الحين والآخر تنادي انطلاقًا من التزام ما بمشروع سياسي إسلامي راهن، باعتماد «منهج تاريخي إسلامي».

صدر في هذا الخط مجموعة من الكتب والدراسات التي تحمل مثل هذه الدعوة إلى «أسلمة المعرفة»، ومعظمها يكتفي بالتبشير بنظرة تكاملية وعالمية للتاريخ، يحتل فيها الإنسان بأبعاده الروحية والمادية قلب حركة التاريخ ومحركه في إطار من العوامل التي يبحث فيها عن عنصر التوازن ما بين العوالم الدينية والثقافية والاقتصادية.

والحقيقة أن بعض الصياغة الإسلامية المحدثة لمثل هذا التوجّه، ينبع كما هو حال كتاب عماد الدين خليل[٩] مثلاً، من منهج سجالي مع الفلسفات التاريخية الغربية، للخلوص إلى اعتماد منهج تاريخي تكاملي يستخرج من منطوق الآيات في القرآن الكريم. ولكن هذا المنطوق يبقى مشحونًا بالتأويل عبر ما تحمله مدارس الفكر التاريخي الغربي إلى العقل الإسلامي المعاصر، من معانٍ ودلالات وتأثيرات واعية أو غير واعية. إن السجال مع المدارس التاريخية الحديثة يوصل المؤلف إلى تفسير لآيات القرآن الكريم تتوافق مع تكاملية المنهج التاريخي في مستوى تنوع أبعاد

---

(٩) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥).

السنن والقوانين في العملية التاريخية. ويستدرك المؤلف ليشير إلى تأخر المسلمين في اكتشاف هذا المنهج حتى اليوم، فيقول: «لسنا ندري سببًا صدَّ المسلمين الأوائل عن اكتشاف هذا المنهج والتعامل معه سوى أن الفكر البشري عامة والفكر التاريخي على وجه الخصوص، ما كان قد بلغ درجة من النضوج والتطور تتيح له ذلك أساسًا»[١٠].

ولعلّ ما يطرحه الفقيه محمد باقر الصدر في التفسير الموضوعي للقرآن[١١] وهو يبحث عن منهج تاريخي معاصر من القرآن الكريم، يعبّر عن صدقية أوفى في كشف أوالية هذا التأثير اللاواعي للعلم التاريخي الغربي في العقل الإسلامي المعاصر.

ولعله من الدلالة بمكان أن يختار صاحب هذا المشروع التفسيري أول موضوع له للتفسير، فيكون سنن التاريخ في القرآن الكريم حيث يقدم «منهجًا عقليًا» في فلسفة التاريخ اعتمادًا على آيات من القرآن الكريم، منهجًا يتعارض تمامًا مع ما ينسب إلى الفكر الديني من أوصاف الجبرية والغيبية والسلبية، وانعدام فاعلية الإنسان في «صنع التاريخ» وتغييب دور العوامل والظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان.

لكن محمد باقر الصدر يستدرك أيضًا فيقول: إن المسلمين أضاعوا هذا المفهوم القرآني للتاريخ. ولم تقم في رأيه محاولات لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه بهذا المعنى، إلّا بعد ثمانية قرون...»، وكان ذلك ـ كما يقول ـ «على يد ابن خلدون»، ثم بعد أربعة قرون «اتجه الفكر الأوروبي لكي يُجَسّد هذا المفهوم الذي ضيّعه المسلمون ولم يستطيعوا أن يتوغلوا إلى أعماقه»[١٢].

ومهما يكن من أهمية أمر الإشكالية الإسلامية التي يطرحها الصدر في المنهج التاريخي، فإن ما يغيب في هذه الصور، هو بالتحديد المنهج

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن (بيروت: دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠)، ص ١ و ٥٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١ و ٥٩.

التاريخي في تفسير هذه المحطات الثلاث ومسار العلاقة بينهما (القرآن، ابن خلدون، الفكر الأوروبي الحديث). فالواقع أن المسلمين لم يضيعوا المفهوم القرآني بين لحظة وحيه وبين لحظة إنتاج الخطاب الخلدوني. فخلال القرون الثمانية تلك أنتجوا كما رأينا مفهومًا للتاريخ وصورًا وحقولًا تتناسب معأزمنتهم وحاجاتهم، أو هي على وجه أدق نتاج تَصَوُّر حاضرهم آنذاك لماضيهم. وليس في الأمر ثمة «تضييع» أو «ضياع». وعندما أنتج ابن خلدون خطابه التاريخي الذي بدا له «جديدًا» فإنما كان الجديد يحصل على قاعدة استيعاب القرون الثمانية ونقد خطابها التاريخي وتجاوزه. أما عن عدم بروز مدرسة خلدونية خلال القرون الأربعة التالية، حتى اكتشف الأوروبيون ابن خلدون من خلال علومهم التاريخية والاجتماعية، فاستوعبوه من خلال مناهجهم وعدّوا لمعاته في المقدمة إرهاصات لعدد من علوم الاجتماع المعاصرة ـ فإنما يعود ذلك إلى أسباب تاريخية أيضًا، يجب أن تُدْرَسَ ليس من خلال البحث عن أسباب حالة الجمود والركود الذاتي والثقافة التقليدية المكررة في المجتمعات الإسلامية في مرحلة ابن خلدون وبعده وحسب، ولكن عبر حركة الانعطاف التاريخي الكبير أيضًا التي ستحصل بعد قرنين من الزمن (في غضون السادس عشر). هذه الحركة التي درسها المؤرخ الفرنسي بروديل دراسة معمقة حيث وجد في انتقال نبض العالم من قلب المتوسط إلى المحيطات، منعطفًا لنشوء العلاقة اللامتكافئة بين الشرق المتوسطي، حيث يدور فلك عالم عربي وإسلامي، وبين أوروبا الغربية التي خرجت بدينامية توسعية ناشطة إلى المحيطات والقارات الجديدة.

أعتقد أن الدعوة إلى منهج تاريخي إسلامي معاصر ستبقى دعوة تماثلية، فيها الكثير من التماهي مع ما أنتجه الفكر التاريخي الغربي من مدارس يجري على أساسها تأويل معاصر لخطاب الوحي المنفتح على الزمن والمكان. لهذا فإن صناعة التاريخ تبقى في جانب تتداخل فيه هموم الحاضر وأهداف المستقبل، ولكن يتداخل فيه أيضًا تأثير أدوات المعرفة والاكتشاف المتجددة دائمًا. لهذا فإن الإنتاج التاريخي الذي يمكن أن يندرج تحت عنوان «المنهج الإسلامي»، لا يخرج عن نطاق التاريخانية المشبعة بالسرد والإسناد من التراث الإسلامي التقليدي من جهة، ومن الأسلوب الغربي الحديث المتوزع على مدرستي التاريخانية ذات الاهتمام بالتطور التاريخي، وتعاقب

«أنماط المراحل»، أو بتطور وعي الأفكار المتمحورة حول هوية الأمة والدولة، من جهة ثانية.

ولا بد من أن نلاحظ أن الجانب الذي ندعوه «إسلاميًا» في هذا التاريخ، هـو الجانـب الوظيفي الأيديولوجي فـي تصور الماضي. فـإذا كان المؤرخون القوميون العرب، قد ركزوا على أهمية الدولة الأموية كدولة عربية وعلى إبراز المعارضـة غيـر العربية ـ كشـعوبية مذمومة ـ فـإن المؤرخين الإسـلاميين في المقابل حاولوا التركيز على شـمولية الإسلام، وعدم الاهتمام بالتنوع والتعدد الإثني. وتُقَدّم الدولة العثمانية على سبيل المثال، حقلًا لدراسة هذه الشمولية... ولعل كتابات المؤرخ عبدالعزيز الشـناوي، في موضوع **الدولة العثمانية: دولة مفتـرى عليهـا**، القاهـرة، بـدءًا مـن عـام ١٩٨٠، تمثّـل أنموذجًا فـي العرض والأسـلوب وحقـل الموضوعـات وصـور الإدراك، لما نشـير إليـه. إن صورة إدراك الماضـي ووظيفتـه فـي الحاضـر هي التـي تختلف بين مؤرخ إسـلامي ومـؤرخ قومـي، لا أبعـاد المنهـج التاريخـي وفلسـفته وطبقاتـه، ومسـتوياته ومضامينه، وبالمعنى الذي يتحدث عنه المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل[١٣].

رابعًا: اتجاهات جديدة وحقول متنوعة

نتسـاءل، ونحن نستعيد باختصار شـديد جانبًا من معالم الكتابة التاريخية العربيـة المعاصـرة عبـر اتجاهاتهـا الأيديولوجيـة الغالبـة، التي أملتهـا مراحل تاريخية معينة وعوامل محددة دفعت إلى كتابة تاريخ سياسي مؤسسي أو تاريخ قومي أو ماركسـي أو إسـلامي، أو حدثي «مجرد»، نتسـاءل: ألم يُنْجِز البحث التاريخي العربي المعاصر أعمالًا تجاوزت هذه السمات الأيديولوجية؟

في الواقع أنه لا بد من أن نشير، وفي حدود المعرفة الشخصية المتاحة، إلـى أهميـة بعض المسـاهمات العربية التي لـم تحظ بالاهتمـام الكافي. وهذه تنـدرج ـ علـى ما أرى ـ في مظاهـر ذاك الإنجاز العلمي الـذي نبحث عنه أو نصبو إليه.

(١٣) انظر القسم الثالث من هذا الكتاب.

من بين المساهمات كتاب جمال حمدان الشهير شخصية مصر: دراسة عبقرية المكان، حيث يعالج المؤلف، وهو جغرافي في الأساس، «فلسفة المكان» والأبعاد التاريخية «للموقع» و«الموضوع» ومفهوم «الشخصية الإقليمية»، وبمنهج الحفر في أعماق ذاك الحوار التاريخي الطويل بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا المنهج، الذي وجّهَتْ إليه سهام النقد في المرحلة القومية، لناحية اتهامه بتبرير «الإقليمية»، جهد تاريخي كبير يثير أسئلة وآفاقًا جديدة في معرفة ذاك «التاريخ البطيء» الذي يكوِّن عنصر الثبات في العقليات والثقافات والحضارات على حد ما يرى بروديل. على أن المقاربة تبقى مقاربة تاريخية مثيرة للحوار والتجدد وفقًا لتلك الجدلية التي لا تنتهي بين الماضي والحاضر، الحاضر الذي تتغير أسئلته وأدواته المعرفية، والماضي الذي تتغير وفقًا لذلك صوره ومعانيه بالنسبة إلى الحاضر.

وعلى مستوى الحقول الجديدة في التأريخ العربي الحديث، لا بد من الإشارة إلى أهمية الدراسات التاريخية التي تناولت حياة «المدن» والأوضاع الاجتماعية السياسية في العهدين الإسلامي(*) والعثماني، ارتكازًا على حفريات في الكتب الكلاسيكية العربية وفي سجلات المحاكم الشرعية

(*) يقدم كتاب الكوفة كنموذج دراسة تاريخية لنشأة المدينة العربية الإسلامية، معطيات بحثية مهمة تعبّر عن تمكن المؤرخ العربي المعاصر (هشام جعيط) من أن يؤرخ للزمن التاريخي العربي الذي تقاطعت في سياق تشكله مجموعة مركبة من عناصر التاريخ البشري الإسلامي (الفتح، الدعوة، القبائل) وعناصر المكان (الموقع والجغرافية التاريخية) والتخطيط من أجل أهدافٍ أملتها الصراعات الكبرى على العراق والمنطقة، كما أملتها تراكيب وخطط اجتماعية ودينية واقتصادية، حيث إن «الكوفة كانت منذ البداية حاضرة اختطت تخطيطًا كاملًا»، فجمعت في تأسيسها ووجودها «ثنائية» ولّفت بين «المساحة العمومية المتركبة من القصر والمسجد والأسواق من جهة، والحزام السكني المخصص لخطط القبائل من جهة ثانية»، فكانت بذلك نموذجًا بالنسبة إلى كل مدينة إسلامية مقبلة. انظر: هشام جعيط، الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، (ط١، ١٩٨٦).

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن المؤرخ هشام جعيط يتعامل مع فرضياته ويقدم آراءه وأفكاره في هذا الكتاب في سياق نقدٍ تاريخي (منهجي) لفرضيات الآخرين واستنتاجاتهم، وذلك في مساحتين معرفيتين متكاملتين: المعرفة المباشرة للمصادر التاريخية الإسلامية (المؤرخون العرب القدامى)، والمعرفة المباشرة لمراجع المستشرقين المتخصصين، فيتعامل مع قراءاتهم تعاملًا علميًا، ومعرفيًا لا أيديولوجيًا وسياسيًا، كما درج عند الكثيرين من الكتّاب العرب.

المحلية العثمانية والأرشيف الخاص والمذكرات والوثائق الاقتصادية والدبلوماسية الغربية.

غير أن هذه الكتابات الأخيرة (المونوغرافية) وعلى الرغم من تقديمها جهدًا ملحوظًا في التنقيب عن الوثائق وتقنية جيدة في استخدامها واستخراج المعلومات المفردة منها، فإن العديد من بحوثها يشير إلى أحد موقفين: إما أن همّ التاريخ القومي أو الوطني ـ القطري لا يزال يسقط إسقاطًا على تفسير «الواقعة الوثائقية»؛ وإما أن افتعال «الموضوعية» لا يزال يصاحب موقف الباحث فيكتفي بالسرد وتجنّب إبداء الرأي. ولعل الموقفين اللذين لا نزال نلاحظهما في عدد من البحوث التاريخية يعودان إلى مفهوم قديم لـ«علم التاريخ» يكتفي بمنهجه وطرائقه ولا يستفيد من مناهج العلوم الاجتماعية المتكاملة، التي من شأنها أن تلقي أضواء جديدة على المواقف والمسلكيات والعقليات وسيكولوجية الأفراد والجماعات.

نخلص من هذا إلى أن الدراسات التاريخية العربية المعاصرة لا تزال تحمل في قسمها الأكبر حالة من البعد من هموم الفلسفة وعلوم الاجتماع وأسئلة هذه الأخيرة حول قضايا الدولة والمجتمع والسلوك والمصير وطبائع العلاقات والنفسيات والذهنيات، كما لا تزال تعطي لمنهجها في التعامل مع الوثائق والمصادر دورًا كليًا وأحاديًا في التوصل إلى تقرير «الوقائع» و«الحقائق»، في حين تشهد العلوم الاجتماعية والألسنية وتطور علم المعرفة (الإبستمولوجيا) إنجازاتٍ من شأنها أن تفتح آفاقًا جديدة في علم التاريخ.

غير أن ما نلاحظه هنا في بعد التاريخ من الفلسفة ومن العلوم الاجتماعية، نلاحظه أيضًا في بعد هذه الأخيرة من معطيات البحث التاريخي. فكثيرًا ما يغرق الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو عالم النفس أو الإثنولوجي، في نظرياته وفروضه أو معادلاته المنطقية أو الجدلية، أو ملاحظاته التجريدية أو أرقامه وإحصاءاته واستماراته الميدانية والجزئية، بمعزل عن معطيات التاريخ واستدلالاته، أو عن أوجه حضوره أو تحولاته أو استمراره كليًا أو جزئيًا في الحاضر.

القسم الثاني

تطور الفكر التاريخي في الغرب الحديث ومدارسه الحديثة والمعاصرة (مع التركيز على النموذج الفرنسي)

الفصل الثامن
تمهيد: في العوامل والمُقدّمات

أولًا: من القرون الوسطى الأوروبية إلى «النهضة»:

قبل البدء بعرض أهم معالم الفكر التاريخي في العصر الأوروبي الحديث (بدءًا من عصر النهضة (Renaissance))، نتساءل عما كانت معالم النظر إلى التاريخ في القرون الوسطى الأوروبية.

لقد سادت النظرة المسيحية، كما تمثلها اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، في النظر إلى الزمن وإلى أحداث التاريخ ووقائعه. الزمن التاريخي هو تحقق للمشيئة الإلهية، وما الأحداث والوقائع والسياسات في الدنيا إلا أجزاء متناثرة وموقتة ومحكومة بـ«العناية الإلهية» الأبدية. ولعلّ أهم من عبّر عن هذه الفلسفة التاريخية التي سادت المجتمعات الأوروبية، وكذلك طريقة سرد أحداث التاريخ فيها، وهو سرد كان يقتصر على رجال الكنيسة، وعلى تاريخ المسيحيين، لكونهم يحملون «خلاص» البشرية «وحدهم»، هو القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٥٠م).

يدور التاريخ حسبما يرى أوغسطين حول الموقت والأبدي؛ فـ«الله أبدي وهو خالق الزمن. ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر الموقت». والعلاقة بين الموقت والأبدي علاقة غير مفهومة للإنسان. الله في إطار التاريخ البشري هو «العناية». فشؤون التاريخ الأرضي «يتولاها الله الواحد ويحكمها

كما يشاء»، و«ليس في الإمكان مطلقًا الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر، خارج قوانين العناية»؛ فكل ما يحدث في التاريخ الأرضي من خير أو شر، ليس اعتباطًا، إنه سيرورة نحو غاية هي الآخرة، حيث «الحساب الأخير»، وهذا التاريخ عمليًا هو تاريخ المسيحية والكنيسة، و«تاريخ الخلاص».

صحيح أن هذه النظرة الدينية هي النظرة السائدة في كل الديانات السماوية التي تؤمن ببداية الخلق ونهايته في الآخرة (يوم الحساب)، بما فيها الديانة الإسلامية. إلّا أن ثمة تعددًا في الاتجاهات والتفسير والتأويل شهدته الحضارة العربية ـ الإسلامية في العصور المسماة «قرون وسطى»، يذهب بالدارس إلى التمييز بين قروسطية مسيحية أوروبية و«قروسطية إسلامية». فهذه الأخيرة شهدت اجتهادات ومدارس فكرية عقلانية ووضعانية، سواء في مسألة حرية الإنسان ومسؤوليته عن عمله (المعتزلة) أم في مسألة البرهان العقلي والتجريبي الموصلين إلى المعرفة (ابن سيناء والرازي وابن طفيل وابن رشد)، أو في مسألة المعرفة التاريخية القائمة على معرفة «طبائع العمران» (ابن خلدون). كل هذا التعدد في المدارس يقود ويؤكد اختلاف أو تمايز الحضارتين المتزامنتين، وبخاصة في مجال الكتابة التاريخية وحقلها ومجال الفلسفة التاريخية وتطبيقاتها. يُبرز أحد المؤرخين الفرنسيين جاك لوغوف (J. Le Goff)، هذا الاختلاف والتمايز في مجال التأريخ عندما يقول: «في حين أن التاريخ الغربي بقي في ظل النظرية الأوغسطينية يسير ببطء وتعثّر نحو اعتماد خطوات مهنة المؤرخ (المحترف) (Métier d'historien)، نرى أن الإسلام من جهته، أنتج «عملًا عبقريًا» في مجال فلسفة التاريخ، هو مقدمة ابن خلدون، وهذه، على خلاف مدينة الله لأوغسطين تدعو إلى مسارات وخطوات في البحث تُعبِّر عن حالة ذهنية من التاريخ العلمي الحديث».

ويضيف: «إن كل المتخصصين [ويقصد المتخصصين الغربيين]، ينسبون إلى ابن خلدون «فكرًا نقديًا استثنائيًا في زمنه». إنه «عبقري» ذو حدسٍ لا مثيل له، متقدم على زمانه بأفكاره وطريقته». ويشير جاك لوغوف، إلى شهادة اختصاصِيَّيْن كبيرَيْن في التاريخ: فانسان مونتاي (V. Monteil)، مترجم مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية، وأرنولد توينبي،

صاحب نظرية التحدي والاستجابة ودورات التاريخ بين الحضارات. يقول هذا الأخير: «من دون شك، أنه أكبر عمل في نوعه أنتجه إنسان في كل زمن وفي كل مكان»[1].

على أن هذا «الاستثناء»، أو هذه الإشارة المبالغ فيها إلى عبقرية ابن خلدون، ينبغي ألا تنسينا أن ابن خلدون، كما بيّنا في القسم الأول من هذا الكتاب، هو ثمرة ممتدة لمصادر ومراجع متنوعة وغنية أنتجتها الحضارة العربية ـ الإسلامية على امتداد ثمانية قرون[2].

إنّ الأساس في تطور الأفكار هو القدرة على الاستيعاب والهضم بعد التفاعل والاحتكاك. وهذا الأساس هو رائد منهجنا في دراسة تطور الفكر التاريخي الغربي، تمهيدًا إلى ظهور المدارس التاريخية المعاصرة في الغرب.

١ ـ تأثير الأقنية العربية ـ الإسلامية

لا يمكن لتقدّم المعرفة أن تكون حكرًا على حضارة أو شعب أو عرق. قد تؤدي عوائق تاريخية في مراحل من التاريخ دورًا عازلًا أو سالبًا أو مؤخرًا لتقدم فكرة من الأفكار، أو معرفة من المعارف، أو فلسفة من الفلسفات في حضارة من الحضارات. ولكن يبقى التواصل الحضاري قائمًا وقادرًا على ممارسة الاقتباس أو التطوير أو الإبداع في مجال من المجالات المعرفية التي قد تنضب في مكان وتخصب في مكان آخر. ولعلّ المعرفة التاريخية التي من دونها لا يتأسس علم للتاريخ، هي مجال من المجالات التي أخصبت في أوروبا بفعل التلاقح الحضاري، ولا سيما مع الحضارة العربية. وهذا ما يشير إليه المؤرّخ ج. هرنشو في هذا المقطع الذي نرى فائدةً من اقتباسه كاملًا:

يقول: «ربما كان التقدم الملحوظ في تاريخ العهد الأخير من العصور الوسطى (الأوروبية) ناشئًا إلى حدٍّ بعيد من تأثير الحضارة العربية التي شملت العالم الإسلامي في ذلك الزمان. لقد تماست النصرانية والإسلام في

---

(١) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard , 1988), pp. 262-263.

(٢) انظر القسم الأول من هذا الكتاب.

الأرض المقدّسة وما يجاورها في صقلية وجنوب إيطاليا والأندلس، ولم يكن هـذا التمـاس بحالٍ مـن الأحوال عدائيًـا لا في جملته ولا في نفس الأسـاس الذي قام عليه [...]».

ويضيـف «إن الصليبييـن خرجوا مـن ديارهم لقتال المسـلمين فإذا هم جلوس [...] يأخذون عنهم أفانين العلم والمعرفة. ففي مجال التاريخ الذي نحـن بصدد الـكلام عليه وحده، نجد المسـعودي العربي يعـرض في كتابه «مـروج الذهـب»، عـرض خبيـر، ما هـو تاريخ غرب آسـيا وشـمال إفريقيا وشـرق آسـيا وإثنوغرافية هذه المناطق. ونجد ابن خلكان الدمشـقي يصنف معجمًا في التراجم التاريخية، ثم نجد شيخ مؤرخي العرب عبدالرحمن بن خلدون التونسـي (١٣٣٢ - ١٤٠٦م) فقد كتب فيما كتب مقدمة لتاريخ عام بلغت من سعة الإحاطة وصحة النظر وعمق الفلسفة، ما جعلها مصداقًا لما قال الأستاذ فلنت (Flint) في حق ذلك العالم التونسي الكبير من أنه «واضع علم التاريخ»»[٣].

ويتابـع: «انتقـل أثـر هـذه الثقافـة العربية إلـى أوروبا من طريـق مدارس الأندلس وجنوب إيطاليا، فكان من العوامل القوية في انتهاء العصور الوسطى وانبثـاق فجـر العصور الحديثة، هـذا وكان هناك عوامل أخرى سـاعدت على بلوغ هذه الغاية، بعضها جاء من الشـرق الأقصى بواسـطة المسـالك التجارية التي كشـفتها فتـوح جنكيزخـان (١١٦٢ - ١٢٢٧) وخلفائه». و«تتجسّـد هذه العوامل بأمور ثلاثة:

١ ـ فن الطباعة وكان فيه القضاء الأخير على احتكار رجال الدين للعلم.

٢ ـ استعمال بيت الإبرة في الملاحة، وقد يسّر القيام برحلات الاستكشاف الكبرى.

٣ ـ ثـم اختـراع البـارود، وقد أحـدث في صناعة الحـرب انقلابًا قضى على ما كان للفروسـية الإقطاعية من سـيادة عسـكرية. لا جرم أن المائة سنة

---

(٣) ج. هرنشو، علم التاريخ، تعريب وتعليق عبدالحميد العبادي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٣٤.

التي ابتدأت من عام ١٤٥٠، وانتهت في عام ١٥٥٠ كانت عصر الانتقال العظيم»[٤].

ثانيًا: العوامل التي أثّرت في توسيع ميدان الكتابة التاريخية في عصر النهضة الأوروبي، والمظاهر التي اتخذتها هذه الكتابة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر

١ ـ العودة إلى الإغريق والرومان، والشك بالماضي

مثّلت الكتابة التاريخية جزءًا من عملية انبعاث الآداب القديمة. وهذه الأخيرة كانت نوعًا من الثورة الفكرية ضد فلسفة القرون الوسطى التي سادت في أوروبا.

في مجال التاريخ، تمثل ذلك بتوسّع حقل التدوين التاريخي خارج رجال الإكليروس، وحلول الحدث السياسي ومسؤولية الحكام عنه محل المشيئة الإلهية وتدخّل القديسين فيه. ولعلّ أوّل من مثّل رد الفعل هذا هو مكيافلي الإيطالي (Machiavel) (١٤٦٩ – ١٥٢٧م) الذي جعل من القرار السياسي متعلقًا بإرادة الحاكم وأساليبه وحروبه بعيدًا من أي تدخل غيبي في الحدث. وبذلك تحول التاريخ القديم (ولا سيما اليوناني والروماني) إلى دراسة لسياسات الحكام والملوك، فأضحى جزءًا من السياسة المدنية وحقلًا يفيد في ممارسة السلطة.

يقول مكيافلي: «ومع ذلك فإننا من أجل تأسيس جمهورية وصيانة دولة، ومن أجل حكم مملكة وتنظيم جيوش وقيادة حرب ونشر العدل وتوسيع إمبراطورية، لا تجد أميرًا ولا جمهورية، لا قائدًا ولا مواطنًا يلجأ لأمثلة العصور القديمة. إن هذا الإهمال يعود لحالة الضعف التي سببتها لنا عيوب تربيتنا الحالية، أو (ديننا)، أقل مما يعود للشرور التي سببُها هذا الكسل المغرور الذي يسود في أغلبية الدول المسيحية، وللنقص في المعرفة الحقيقية للتاريخ». ويخلص مكيافلي إلى النصح بقراءة التاريخ القديم،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

واستخلاص المنفعة السياسية منه. يقول: «إن أغلبية أولئك الذين يقرأون التاريخ يتوقفون فقط عند المتعة التي يسببها لهم تنوع الأحداث التييعرضها، ولا يخطر ببالهم حتى أن يقلدوا الأعمال الجميلة في هذا التاريخ»[٥].

على أن العودة إلى الماضي، ولا سيما الماضي اليوناني والروماني، الذي دعا مكيافلي إلى الرجوع إليه كمرجعية تاريخية بهدف استخلاص قواعد لعلم السياسة وممارستها من موقع الملوك والأمراء (الحكّام)، لم تكن تعني ركونًا لأخبار الماضي؛ ففي سياق هذه «العودة» إلى التاريخ، أخضع الكثير من اليقينيات السائدة للشك.

بدأ الشك مع الكاتب الفرنسي جان بودان (J. Bodin) (١٥٣٠ - ١٥٩٦م)، ولا سيما في ما يتعلق بمنهج النظر إلى التاريخ؛ فكتابه في المناهج (١٥٧٦)، يأخذ مسافةً من موقف اللاهوت ورأي الكنيسة. ويُكمّل مكيافلي، عندما يرى أن دراسة التاريخ تنطوي على «اهتمام ذهني وعلى قيمة براغماتية (عملانية) للأخلاق والسياسة». وهو يرى أن حركة التاريخ تظل تنتظم في «نظام عام» له «قوانينه التاريخية» المماثلة لـ«لقانون الطبيعي».

بعدها، تخطو الدعوة إلى إعمال «الشك» في «المعارف» خطوات كبيرة وواسعة نحو اعتماده منطلقًا منهجيًا في التفكير الفلسفي والعلمي. يتمثل ذلك بكتاب ديكارت ((Descartes) ١٥٩٦ - ١٦٥٠) **خطاب المنهج** (*Discours de la méthode*). لقد عارض ديكارت قبول أفكار الماضي قبولًا مقرونًا بالاحترام الكلي والتصديق المطلق، ودعا إلى اعتماد منهج في الشك يقوم على ثنائية العقل والمادة، إذ «لمّا لم يكن بالإمكان الشك في عملية الشك نفسها» التي هي تجلٍّ من تجليات العقل البشري (التفكير) فإن ديكارت يستنتج: «إني أفكر، لذا فأنا موجود». صحيح أن ديكارت لم يطبق هذه القاعدة على التاريخ، إذ كان شغله الشاغل قضايا الطبيعة والرياضيات، غير أن دعوته إلى إعمال العقل في كل مظاهر المادة لفهم خصائصها وقوانينها،

(٥) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص٢٣٢ - ٢٣٣.

كان لها تأثيرها اللاحق في توسيع مجال التفكير القائم على «الشك» وتطبيقها على شتى حقول المعرفة، ومن بينها حقل معرفة الماضي البشري.

من مظاهر العودة إلى هذا الماضي، ولا سيما إلى المجال الذي طبقتفيه قواعد النقد التاريخي للأخبار، ترجمة كتاب المؤرخ اليوناني توسيديد، الذي ترجمه مفكر سياسي هو توماس هوبس (Thomas Hobbes) (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، الذي مثّل كتابه السياسي ليفياتان (*Leviathan*) (١٦٥١) بدوره محطة أساسية في بلورة مفهوم الدولة الحديثة، إذ أسس فيه اعتمادًا على قراءة تجارب التاريخ، نظرية دنيوية لأهمية الدولة في حماية المجتمع والأفراد ارتكازًا على عقد اجتماعي، يقوم بين الناس باستقلال عن الكنيسة واللاهوت.

وتتطور هذه النظرة لمفهوم الدولة وقيامها مع جون لوك (John Locke) (١٦٣٣ - ١٧٠٤) عندما يدعو هذا الأخير في رسالته التسامح إلى الفصل الكلي بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

ولم تقتصر أهمية رسالة لوك على السياسة، بل كان لها تداعياتها المباشرة في النظر إلى «الزمن التاريخي» كمجال سياسي دنيوي تتفاعل فيه الأهواء والمصالح وتتشابك التيارات والاتجاهات والآراء، على أن يبقى لكل من السلطتين الدينية والمدنية مجالهما الخاص بكل منهما، فلا تطغى الواحدة على الأخرى.

٢ ـ الحروب الدينية

من العوامل التي أثّرت في الكتابة التاريخية في أوروبا، الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. فقد أصبح التاريخ في سياق هذه الحروب مرجعًا للناس «يستمدون منه أقتل القذائف وأفتك المدمرات في السجالات التي ثارت بين لوثر والبابا، وبين البروتستانت والكاثوليك». صحيح أن البحث لم يكن نزيهًا البتة، فقد تناوله كلا الفريقين لنشر الدعاية المذهبية، إلا أن الأمر لم يخل من «الخير»، كما يقول هرنشو، إذ «جاءت الحقيقة التاريخية نتيجة غير مباشرة لتصادم الدعايتين المتنافستين الكاثوليكية والبروتستانتية»[٦].

---

(٦) هرنشو، المصدر نفسه، ص ٥٥.

٣ ـ رحلات الاستطلاع واكتشاف العوالم الجديدة

من العوامل التي شجعت على دراسة التاريخ في القرنين اللاحقين، السادس عشر والسابع عشر، النتائج التي ترتبت على رحلات الاستطلاع والاستعمار الكبرى في العالم الجديد (القارة الأمريكية) وفي الشرق.

إن الاحتكاك بحضارات أخرى متباينة كان حافزًا لـ«خيال المؤرخين وموسعًا لنطاق البحث التاريخي باتجاه البحث عن العادات والآداب والعقائد والنُظُم السياسية والاجتماعية محل ما شهدته العصور الوسطى الرواكد من حوليات وتآريخ رتيبة متشابهة».

٤ ـ الصراع السياسي والاجتماعي

يضاف إلى هذه العوامل، الخصومات الدستورية والصراعات الاجتماعية التي عصفت ببلدان أوروبا؛ ففي فرنسا نذكر الصراع بين الملك والنبلاء، وفي إنكلترا الصراع بين ملوك ستيوارت وبرلماناتهم. وكان كل فريق يلجأ إلى التاريخ لتبرير وجهة نظره؛ فـ«تدرس الوثائق العتيقة والقوانين المهملة وتجمع كل سابقة لها صلة بموضوع النزاع»[٧].

٥ ـ أفكار التنوير (القرن الثامن عشر)

يستمر البحث التاريخي في أوروبا كجزء من الصراع السياسي والعسكري حتى إطلالة القرن الثامن عشر، حيث ترتفع أصوات عقلانية هادئة فتحاول أن تؤسس لفكر تاريخي تقوم عليه فلسفات ووجهات نظر قانونية وتربوية واجتماعية.

أ ـ فيكو

كان أول من نادى في القرن الثامن عشر، بوجوب نقل التاريخ من ميدان الحرب إلى مجلس الدراسة هو «جوفينو فيكو» (إيطاليا ١٦٦٨ -

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

١٧٤٤)، عبر مؤلفه الذي يحمل عنوان أصول علم جديد (١٧٢٥)، وهو علم يُعنى بتطور المجتمع الإنساني الذي يضعه فيكو في إطار مراحل وأدوار تاريخية متميزة، ولكن مُطّردَة. تجدر الإشارة هنا إلى أن أفكار فيكو لم تُعْرَف في فرنسا كفلسفة تاريخية إلّا خلال القرن التاسع عشر، حين قام المؤرخ الفرنسي ج. ميشليه (J. Michelet) بترجمة كتابه هذا إلى الفرنسية (١٨٢٤ - ١٨٢٦)[٨].

ب ـ مونتسكيو (Montesquieu)

يقدم مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥م) فكرًا تاريخيًا عقلانيًا «يقوم على السببية»، من خلال تطرقه إلى بحث أسباب نهوض الأمم وانحطاطها، حيث يستبعد دور المصادفة أو الحظ أو العامل الغيبي غير المفهوم... يقول: «إن الحظ ليس هو الذي يهيمن على العالم، فإذا كانت صدفة حدوث معركة ما (وهذا ما يُعَدُّ سببًا خاصًا) قد قضت على دولة، فإن هناك سببًا عامًا أدى إلى أن يكون على هذه الدولة أن تهلك بمعركة واحدة. وبكلمة واحدة، فإن المظهر الرئيسي يَجُرّ معه كل الحوادث الطارئة الخاصة»[٩].

يظهر الفكر التاريخي النقدي والعقلاني واضحًا كذلك في دراسة مونتسكيو للقوانين واختلاف هذه الأخيرة في الأزمنة والأمكنة، فهو يرى أن ثمة خصائص وعوامل جغرافية ودينية وأخلاقية تتكوّن لتنشئ إطارًا واحدًا من المبادئ والخصائص الذي يسميه «روحًا عامًا» لأمة أو عصر أو حضارة. وتندرج التواريخ في إطار هذه المبادئ لا في إطار أهواء البشر. يقول: «لقد تفحصت أولًا البشر واعتقدت أنهم في هذا التنوّع اللانهائي للقوانين والعادات لم يكونوا فقط مسيّرين بواسطة أهوائهم. لقد وُضعت المبادئ ورأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها. إن تواريخ كل الأمم ليست إلّا توابع لهذه المبادئ. وأن كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يخضع لقانون آخر عام».

---

(٨) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص ٥٥٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

ج - فولتير (Voltaire)

يعبّر كتابا فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) تاريخ شارل الثاني عشر (١٧٣١)، وعصر لويس الرابع عشر (١٧٥١)، ومقالته عن «اخلاق الأمم وروحها» (Essai sur les moeurs et l'esprit des nations) (١٧٥٦) عن اهتمام بدراسة التاريخ، لبناء وضع اجتماعي وسياسي يرتكز على فعل العقل البشري. ينتقي فولتير في هذا الاهتمام من تواريخ الملوك في أوروبا وتاريخ الثقافات لدى الأمم غير الأوروبية عناصر لسياسة عقلانية بنّاءة ومُتَطوّرة تؤمّن الحرية والمساواة، أي «الضمير الاجتماعي». إن العقل السياسي كما يتمثله، من خلال تجارب التاريخ العالمي، هو علاقة توازن تقوم بين «الحاكم المستبد» وبين المجتمع المرتكز على «قوة الرأي العام» المتمثلة بنخبة عاقلة وحكيمة (متنورة).

إن حقل التاريخ الذي يستحق تدوينًا في نظر فولتير، هو تاريخ بناء الدول والمجتمعات المتطوّرة من الملوك والقادة «المتنورين» القادرين على تجديد شعوبهم. إنه «تاريخ الدوافع الكبرى لدى شخصيات فاعلة ومؤثرة في التاريخ». هذا ما يتجلى في كتابيه تاريخ شارل الثاني عشر ولويس الرابع عشر.

يدخل فولتير في أحد كتبه المعنونة الاعتبارات الجديدة للتاريخ (١٧٤٤) (*Les Nouvelles considérations sur L'histoire*) مجال منهج البحث التاريخي مباشرة، لتوسيع حقوله إلى حيث يتخطى تاريخ الملوك والأمراء والبلاطات؛ إنه يطرح مجال التأريخ للسكان والاقتصاد، للتجارة والصناعة، من خلال السجلات والبيانات، ومجال التأريخ للعادات والأفكار لدى كل الشعوب، والأمم. أما في مقالته عن «أخلاق الأمم وروحها» فإنه يُدشّن فكرة التاريخ العالمي من منظور العقل البشري العالمي الواحد، فيتأمل في خصائص الحضارات العالمية (خارج أوروبا)، في حضارات الهند والصين وبلاد العرب، لينتهي إلى رؤية عالمية لتاريخ الحضارات وتفاعلها، وإلى أنأي ثقافة عالمية هي ثمرة تفاعل لجملة من الثقافات. وفي مبحثه «أخلاق الأمم وروحها» يرفض فولتير القول بمرجعية «المركزية اليهودية» (Judeo-centrisme) التي قال بها معاصره بوسييه (Bossuet)، واصفًا إياه بأنه «لم يكتب إلّا ليقول إن كل شيء في العالم قام من أجل الشعب اليهودي»، وآخذًا عليه «أنه نسي

كليًا الشعوب القديمة في الشرق، كالصينيين والهنود، التي سبق أن حازت الاعتبار قبل أن تظهر الأمم الأخرى». يطالب فولتير بعد نقده هذا الانحياز بنوع من التصالح بين «معرفة الطبيعة البشرية التيتشابه من أقصى المعمورة إلى أقصاها»، وبين التعدد في العادات والتقاليد، «لأن الثقافة هي نتاج لثمرات متعددة». وهو يخلص إلى القول «إن هذه هي الطرق التي تسمح بكتابة تاريخ حديث من موقع السياسي الحق والفيلسوف الحق، بذلك نربح معًا [في رأيه] معرفة الإنسان وحسن إدارة المدينة»[١٠].

ومن خلال أعمال فولتير تبدو فلسفة التاريخ أنها تقوم على التأمل العقلاني العالمي، حيث توظف الدراسة التاريخية، كما يوظف النقد ورفض مظاهر اللاعقلانية، من أجل مستقبل أفضل للدولة والمجتمع المدني في كل مكان.

تبدو، إذن، الأولوية هي للفلسفة السياسية، عندما يمارس فولتير التأريخ، لا لعلم التاريخ بذاته، فالتاريخ لا يزال حقلًا لاستخلاص ما هو أفضل في السياسة وللتبشير بما هو «أنبل» في المجتمع، إنه دعوة إلى تاريخ قيم يقطع مع الماضي.

الخلاصة، أن الدراسة التاريخية بقيت حتى ذلك الحين (القرن الثامن عشر) عناصر تستخدم لبناء هياكل فلسفية وسياسية وتربوية مرتكزة على عالمية العقل البشري.

د ـ روسو (Rousseau)

في هذا الخط تندرج كتابات روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) من حيث علاقتها بالمعرفة التاريخية. ولعل النص التالي لروسو يكشف عما يريده الفيلسوف والمربي من المعرفة التاريخية في القرن الثامن عشر.

كتب روسو يقول: «إنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال، كانت أخلاقنا تفسد ونفوسنا تتعفن [...] انظروا إلى مصر، انظروا إلى اليونان، انظروا إلى روما التي كانت في الماضي معبد الفضيلة، والتي أصبحت مسرح الجريمة وعار الأمم وألعوبة البرابرة، انظروا إلى

---

(١٠) Guy Bourdé et Martin Hervé, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), p. 144.

القسطنطينية، انظروا إلى الصين التي وقعت تحت النير التتاري الفظ، بالرغم من العديد من المتعلمين والعلماء، إن قليلًا من الشعوب هي التي تمكنت دائمًا وفي كل مكان من اكتشاف ونقض هذا التوازي بين الثقافة والانحطاط الأخلاقي. إن البذخ، هذا الشر الكبير، نادرًا ما يسير بدون العلوم والفنون، وهذه لا تسير مطلقًا بدونه... إن من الواجب أن نضع في عِداد سلبياتهما أيضًا الضعف في الشجاعة وانخفاض المؤهلات الأخلاقية وذلك نتيجة للتربية الحمقاء التي تعطى للشباب، إذ نُعلِّم هؤلاء كل شيء باستثناء واجباتهم. إنهم لا يسمعون مطلقًا كلمة «وطن» العذبة، ولا يسمعون اسم الله إلّا من أجل الخوف منه. إننا لا نُرِيَهُم من التُحَف الفنية التي تعرضها المتاحف والحدائق، صور وتماثيل المدافعين عن الوطن ورجاله العظام، وإنما المناظر المفسدة لقصص الأساطير. ماذا، أتكون الاستقامة ابنة الجهل؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين؟»[11]، تساؤلات يثيرها روسو من وحي تاريخ الحضارات ليطرح قضية تربية الإنسان والمواطن فيها.

إذن لم يكتب روسو في التاريخ مباشرة، لكنه استخدم معطياته المستقاة من تاريخ الحضارات العالمية الكبرى (الصين، مصر، اليونان، روما) ليخلص إلى تثبيت المعادلة التربوية القائلة بترابط «العلم والفضيلة». فالعلم والثقافة يمنعان انهيار حضارة إذا ما أصاب هذه الأخيرة «انحطاط أخلاقي». يدعو روسو، بناءً على تجارب التاريخ أيضًا، إلى التسلّح بالفضيلة، لأن الطبيعة البشرية نقية وصافية في فطرتها، ويمكن إكسابها المُثُل والقيم من المجتمع. من هنا أهمية التربية المكتسبة. ومن هنا علاقة روسو بالتاريخ، أو بفلسفة التاريخ؛ فالتاريخ قابل للتطور والتحول، لأن الإنسان يولد حرًا والتنظيم الاجتماعي هو الذي يدخله الانحلال، إن إمكان الاختيار متاح والتحرر من قيود المجتمع التقليدي ممكن، من هنا يصبح التاريخ منفتحًا على إمكانات التقدم والتطور والتغيير على جميع الصعد، السياسية والثقافية والعلمية.

* * *

(١١) شوفالييه، المصدر نفسه، ص ٤١٦.

كانت جملة هذه الأفكار التحررية ممهدًا للقول بفكرة «التقدم» في التاريخ، وإمكان صناعته، وهي الفكرة التي بلورتها ووسعتها كتابات كوندورسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) الذي يرى أن التاريخ هو تقدم مطرد للبشرية نحو «الحق والسعادة»، كما هو حال «الطبيعة» التي تسير قدمًا نحو «الكمال»، فقابلية الكمال، كما يقول، يمكن أن تعد من القوانين العامة في الطبيعة، كما هي أيضًا في الإنسان.

ومهما يكن، فإن دور هذه الكتابات في تطور الكتابة التاريخية في أوروبا نحو إرساء قواعد مستقلة لعلم التاريخ، لا يتأتى من أهمية معايير انضباطها في قواعد هذا العلم، ولا سيما من ناحية التوثيق ونقد النصوص، ولكن من أهمية تحرير النظرة التاريخية من أسر الجمود والتقليد والركون إلى العلل الغيبية التي تلغي دور الإنسان ككائن ذي عقل وإرادة وحرية. فهي من هذه الوجهة تقدّم فلسفة تاريخية عقلانية مساعدة على المراجعة النقدية للماضي. وهي المراجعة التي وفّرت شرطًا لا بد منه لإمكان نشوء علم التاريخ.

٦ ـ دور المنهج التجريبي العلمي والدراسات الاقتصادية

هذه الوجهة المساعدة على إيجاد المناخ الفكري لنمو علم التاريخ، كانت قد تغذّت بطرائق العلم التجريبي التي سادت في الدراسات الاقتصادية البريطانية ارتكازًا على الثورة التي أطلقها نيوتن (Newton) (١٧١١ - ١٧٢٧) في منهج الدراسة الفيزيائية للطبيعة، الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة.

كان اكتشاف قانون الجاذبية في العلوم الفيزيائية قد أدّى إلى الاقتناع بأن ثمة قوانين طبيعية يسير وفقها الكون، وبأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية لدى البشر لا تخرج عن هذه القوانين. فكان أن جرت محاولات منظمة لتطبيق تلك القوانين على الحياة الاقتصادية والمدنية والسياسية. على صعيد الدراسات الاقتصادية يتمثل ذلك بما قام به هيوم (Hume) (١٧١١ - ١٧٧٦)، الذي أكّد أهمية المنافسة في ازدهار التجارة، وفي أعمال آدم سميث (A. Smith) (**بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم**) (١٧٧٦) الذي رأى أن النظام الطبيعي الذي حلّ محل العناية الإلهية أو

حكمة الأمراء «يقضي باعتماد قانون «دعه يعمل»، وبأن قيمة الإنتاج هي في مساواتها للعمل المبذول فيه»[١٢]. وتتكامل هذه المدرسة الاقتصادية البريطانية التي أرست دعائم الفلسفة الليبرالية في المجتمع الرأسمالي مع حركة الفيزيوقراطيين الفرنسيين السابقة على الثورة في فرنسا، التي تلتقي مع المدرسة البريطانية في مواجهة عوائق النظام الإقطاعي وإطلاق الرأسمالية الصناعية في البلاد.

ما تأثير هذه الليبرالية الاقتصادية في نشأة علم التاريخ بالغرب الحديث؟

صحيح أن الفلسفة الليبرالية الاقتصادية لم تكن لتعير الماضي اهتمامًا كبيرًا، ولم تكن لتثق بالدراسات التاريخية كثيرًا لأنها كانت تنطلق من الواقع المعاش وتتعامل معه كحقل تجربة طبيعية، وعلى قاعدة الاقتناع أن الملاحظة الدقيقة لهذا الواقع موصلة حتمًا إلى معرفة «القوانين الطبيعية» التي تنظمه باتجاه تحقيق «المنفعة» الخاصة والعامة. إلا أن تأثير هذه الفلسفة في نشوء علم التاريخ في أوروبا، بدءًا من القرن اللاحق، كان أكيدًا. ويمكن النظر إلى هذا التأثير من ناحية دوره في هز القناعات والمُسلّمات السائدة، وإخضاع موضوعات الإنسان والمجتمع إلى الدراسة العينية المباشرة والملاحظة النقدية. وكان من نتائج هذه النظرة ازدهار الفلسفة الوضعية المؤسسة على العلوم التجريبية.

ولا شك في أن تأثيرات هذه الأخيرة (العلوم التجريبية) كانت كبيرة من حيث دقة مناهجها التجريبية في ضبط قواعد الكتابة التاريخية وصولًا إلى نشأة منهجية البحث التاريخي القائم على التحقيق ونقد الوثائق، كما سنرى.

٧ ـ تأثير الثورة الفرنسية

إن مرحلة الثورة الفرنسية والسنوات اللاحقة بها مطلع القرن التاسع عشر ما لبثت أن وسّعت حقل الاهتمام بالتاريخ كمًّا ونوعًا وزمانًا، إذ شهدت تلك المرحلة حركة فكرية استرجاعية للماضي كانت بمنزلة رد فعل على

---

(١٢) جون ديزموند برنال، العلم في التاريخ، ترجمة علي ناصف، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ج ٤، ص ٥٥ - ٥٦.

بشاعة الواقع وعنفه وعودة إلى الدين و«فضائل» القرون الوسطى، ولا سيما في جانب أخلاق الفروسية. وكان تأثير هذه الحركة في الكتابة التاريخية مهمًا، إذ ساهمت في توسيع نشر وثائق القرون الوسطى والكنيسة، وردّت، كما يقول هرنشو، إلى هذه القرون مقامها وبَرَّأتها مما وصمها بها رجال النهضة والإصلاح الديني وعصر الاستنارة، ووجّهت العلماء إلى دراسة سجلاتها التي طال إهمالهم لها وعدم احتفالهم بها[١٣].

لكن هذه الحركة الاسترجاعية ما لبثت أن أَخْلَت مكانها، ولا سيما في فرنسا، إلى تصور للماضي يكتب على أساس استمرار الهوية القومية للدولة/ الأمة، حيث تتواصل مراحل تاريخ الأمة في استمرارية تاريخية تتمثل فيها «الثورة» كمرحلة من أبهى مراحلها. ومن هذا المنظور سيتأسس التاريخ القومي الفرنسي في القرن التاسع عشر.

ثالثًا: من مظاهر تأسيس علم التاريخ في أوروبا: بواكير النقد التاريخي

إن مجمل الظواهر والعوامل التي عرضناها كانت، على اختلاف مصادر نشأتها وتباين أسبابها، تتجمع منذ عصر النهضة الأوروبي وحتى مطلع القرن التاسع عشر لتولّد حركة تاريخية كبرى متزامنة معها. وكانت أهم مظاهر هذه الحركة: النشر الهائل والمتتابع للوثائق والسجلات في مجموعات وسلاسل كبرى، من قبل الحكومات مباشرة أو المؤسسات الرسمية، أو دور النشر الخاصة، أو الكنائس والجمعيات والأحزاب.

هذا الازدهار العظيم للمكتبة التاريخية في أوروبا، الذي شجعت عليه الحكومات القائمة آنذاك، جعل من عملية الإطلاع على الوثائق والسجلات والموسوعات التاريخية أمرًا متيسرًا للقراء والكتاب، ومشجعًا على توسيع حقل الكتابة التاريخية في شتى الموضوعات التي تحملها الوثائق المنشورة.

بيد أننا، حتى هنا، نلاحظ أن التطور في المعرفة التاريخية كان إمّا

---

(١٣) هرنشو، علم التاريخ، ص ٧٩.

تراكمًا كميًا للمعارف والوثائق، وإمّا جزءًا من فلسفة وأخلاق وسياسة. ولم تشهد مراحل هذا التطور منهجًا تاريخيًا نقديًا إلّا عبر أعمال ثلاثة يشير إليها مؤرخو تطور علم التاريخ في أوروبا بوصفها بواكير النقد التاريخي الذي مهّد لوضع ضوابط البحث العلمي في مجال التاريخ:

- **مقدمة هوميروس**، للناقد الأدبي واللغوي الألماني فـ. أ. ولف (F.A. Wolf) (١٧٥٩ - ١٨٢٤)، الذي رأى، بناءً على نظرة نقدية تاريخية، أن **الألياذة والأوذيسة** لم يكتبها هوميروس، ولا رجل واحد آخر، ولكن تتابعت على نَظْمِها جماعةٌ من الشعراء في فترات متعددة من الزمن.

- **الاقتصاد السياسي في أثينا**، لعالم اللغة الألماني أوغست بوخ (A.Boch) (١٧٨٥ - ١٨٦٧)، الذي اتّبع في كتابه منهج ولف النقدي.

- **تاريخ الرومان**، للمؤرخ الألماني نيبوهر (B.G. Niebuhr) (١٧٧٦ - ١٨٣١)، الذي اتبع منهج نقد النصوص في تجديد وإحياء التاريخ الروماني، الأمر الذي جعل بعض المؤرخين المتأخرين يعدّونه هو من بوأ التاريخ مكانة «علم مستقل»، وهو الذي مهّد لنشوء المدرسة التأريخية الألمانية النقدية التي تزعمها ليبولد فون رنكه (Ranke).

وفي فرنسا نشأت «مدرسة الوثائق» (L'Ecole des Chartes) (١٨٢١) التي ستؤدي دورًا رئيسًا في انطلاقة التأريخ الأوروبي على قاعدة استخدام الوثائق استخدامًا نقديًا، والتي سيبرز عبرها معظم كبار المؤرخين الفرنسيين على امتداد القرن التاسع عشر، أمثال: بنيامين جيرار (B. Gerard) وأوغست مولينيه (A. Molinier) وجوليات هافت (J. Havet). وكان أن امتدّ تأثير هذا المنهج النقدي في استخدام الوثائق التاريخية، إلى أمريكا وبريطانيا والبلدان الأوروبية الأخرى.

رابعًا: تأثير فكرة التطورية الجيولوجية والبيولوجية

هذا على صعيد التحقيق والنقد في منهج التعامل مع الوثائق وارتكاز الكتابة التاريخية على معطياتها. أمّا على صعيد تعليل الأحداث وتفسير الظواهر التاريخية واكتشاف قوانين التطور الطبيعي، فقد كان لنظريتي ليل (Lyel) (١٧٩٧ - ١٨٧٥) في مسألة تكوّن الأرض وتطورها (أصول

الجيولوجيا)، وداروين (Darwin) (١٨٠٨ - ١٨٨٢) **في أصول الأنواع**، **تأثير** كبير في إشاعة مفهوم «علمي» للكتابة التاريخية يماثل في غرضه أغراض العلوم الطبيعية من حيث اكتشاف قوانين ثابتة للكون سواء في مجال الطبيعة أم في مجال التاريخ والمجتمع. ولعلّ أبرز من عبّر عن هذا المنحى في فلسفة العلم:

١ ـ **أوغست كونت** (A. Comte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، واضع أسس الفلسفة الوضعية أو (الوضعانية)، الذي أثّر بدوره في **جون ستيوارت ميل** (J. Stewart Mill) واضع أسس المنهج التجريبي للبحث.

لقد ادعى كونت٧ أنه كشف القانون العام للتطور المناسب: «فلسفة حقّة للتاريخ»؛ فالتطور الاجتماعي إنما هو استمرار للتطور البيولوجي العام. ويتجلى قانون التطور في التاريخ، في رأيه، على مراحل، على مستويَيْ الفكر والحياة:

أ ـ المرحلة اللاهوتية أو الخيالية.

ب ـ المرحلة الغيبية (Métaphysique) أو التجريدية.

ج ـ المرحلة العلمية أو الوضعية (Positiviste).

يرى كونت أن المرحلة الأخيرة هي التي تسود، على الرغم من احتمال التعايش ما بين هذه الحالات الثلاث، لأن المسار الواقعي للتاريخ هو في رفض اللاهوتي والغيبي والخيالي بواسطة قدرة العلم على أن يكتشف قوانين الأشياء كلها، ومن بينها قوانين الاجتماع البشري[١٤].

ونجد تطبيقًا لفلسفته هذه على مستوى المنهج، في ما قام به جون ستيوارت ميل في عرضه قوانين المنهج التجريبي في البحث، وعلى مستوى التطبيق التاريخي للمنهج في ما قام به المؤرخ الإنكليزي **توماس هنري باكل** (T.H. Buckle) في دراسته لتاريخ الحضارة في إنكلترا (History of Civilisation in England) (١٨٥٧ - ١٨٦٧).

---

(١٤) انظر قانون المراحل الثلاث في: بيار ماشيري، كونت: الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٧ - ٣٨.

٢ ـ التاريخ هو تاريخ سيطرة الإنسان على الطبيعة: باكل (Buckle)

عاش باكل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وشهد ما أنجزه هذا القرن من تقدم في علوم الطبيعة. فشاء أن ينجز، على حد قوله، للتاريخ حول الإنسان شيئًا يعادل، أو يماثل ما تم الوصول إليه في مختلف العلوم الطبيعية.

اعتقد باكل بأن ثمة قوانين تنظم سير الأحداث في نسق، وأن أحداث التاريخ ترجع إلى ما يحدث من تفاعل بين الطبيعة والعقول البشرية، وأن التقدم هو في سيطرة العقل البشري على الطبيعة. وهو بناءً عليه، يقيم تمييزًا بين الحضارات على هذا المعيار، معتبرًا أن الأولوية في الدراسة التاريخية في الحضارة الغربية هي للإنسان الذي أثّر في الطبيعة والعالم الخارجي، بينما الأولوية في الدراسة التاريخية في الحضارة الشرقية هي للطبيعة التي أثّرت في الإنسان أكثر مما أثّر فيها، ورأى أن تطور المعرفة العقلية هو في أساس التقدم التاريخي، وليس مستوى الفضائل والأخلاق في حضارة معينة، ذلك بأن مجموعة من الفضائل «عرفها الناس منذ آلاف السنين، ولم تضف إليها قطرة واحدة ولا عنوانًا واحدًا جميع ما أنتجه علماء الأخلاق واللاهوت من مواعظ وخطب وكتب تعليمية».

وفي مضمار هذا التطور في المعرفة العقلية يبرز دور «العباقرة». فالتقدم يرتكز في نهاية الأمر على ما يقوم به العباقرة من كشوف. وإسهامات هؤلاء هي تراكمية في جوهرها، ويكمن شرط تحققها أساسًا في تراكم الثروة بصورة تسمح لبعض الأفراد الانصراف إلى طلب المعرفة. يقول: «لو استعرضنا جميع ألوان التحسنات الاجتماعية لوجدنا أن تكديس الثروة لا بد أن يكون أولها»[١٥].

هذا وتأخذ النظرة التاريخية المتأثرة بمناهج العلوم الطبيعية، ولا سيما بمنهج البيولوجيا وتطور الكائنات الحيّة، بعدًا أوسع في الطموح والجهد

---

(١٥) ألبان ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٩٢ - ١٩٧.

اللذيـن بذلهما إنجلز وماركس لتطبيق المنهج التطوري في علم الأحياء، على الإنسـان والمجتمـع، وصولًا إلـى صياغة نظرية محددة لقوانين التاريخ تفسّـر علـى قاعدتهـا كل واقعة تاريخية وكل سـلوك إنسـاني (انظر لاحقًا المدرسـة المادية ـ التاريخية).

على أن ما يجمع ما بين هذه النظرات، سـواء انطلقت من تطور المعرفة العقليـة أم مـن ملاحظـة تطـور المـادة والثـروات، هـو انتظامهـا في الفلسـفة الوضعانيـة للعلم. وبالنسـبة إلى علم التاريـخ، تتركز نظرة البحث في الماضي الإنســاني على عَدّ هذا الماضي حقلًا قابلًا للدراسـة العلمية، أي قابلًا لتطبيق القوانين العلمية على مسار تطوره، تماثلًا مع حقول العلوم التجريبية. وهذا ما عُرف في فلسفة التاريخ، وكما عبّر عنها الفيلسوف الألماني هيغل، بالتاريخانية (Historicisme)، أي النظرة التطورية ذات المسار الذي يمكن إدراكه وعقله، بل وتوقعه.

فـي هـذا السـياق يمكـن أن نذكـر دفـاع المـؤرخ الإنكليـزي ج. زرفـي (١٨٢١ - ١٨٩٢)، عـن هذه الوجهة في ورقـة أصدرها بعنوان «علم التاريخ» حيث قال: «إن أهم ما يجب على المؤرخ أداؤه هو أن يظهر بصورة مقنعة أن الحقائق لم يكن بالإمكان حدوثها بطريقة خلاف التي حدثت بها، وأنه لو أن الأسباب نفسها عملت عملها لأدّت من دون مناص إلى إحداث نفس النتائج للمرة الثانية».

ومـن أنصـار هذا الاتجاه القائـل بتماثل علم التاريخ مـع العلوم الطبيعية والفيزيائية المؤرخ الأمريكي ج. آدمز (Adams) (١٨٥١ - ١٩٢٥)، الذي عرّف علم التاريخ بأنه علم الحقائق الموضوعية التي يتولى المؤرخ معالجتها، «وهي الأعمال الماضية التي قام بها الجنس البشري، والتي يحدّد حدوثها قوى تعمل وفـق قوانين ثابتة وتماثل في صفاتها وطرق عملها القوى التي تعمل في فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية»[١٦].

إنّ هـذا التوصيـف، لعلـم التاريـخ، كمـا صاغتـه الأقلام فـي الغرب

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

وبصـورة مبالغـة في «علميتـه»، وبتأثيـر وهج تقدم العلـوم الطبيعيـة التطورية (الجيولوجيا والبيولوجيا وعلم الاقتصاد السياسـي إبان القرن التاسـع عشـر)، لا يُعبّر (أي التوصيف) على نحوٍ كافٍ عن الغِنى الفكري الذي شهدته صنوف وأنماط الكتابة التاريخية في الغرب. فثمة أنماط وأنواع من الكتابة قدّمها كبار من المفكرين ومن المؤرخين، وحملتها مجلات علمية تأسيسية كبرى، يمكن مـن خلالهـا القـول إن مـدارس فـي البحـث التاريخـي كانـت تتكـوّن حاملة اجتهادات وتفسيرات متعددة لا لمعنى «التاريخ»، من وجهة فلسفية، بل لقواعد البحث العلمي فيه أيضًا ولآفاق حقوله وأبعادها، وإن صدرت كلها من انطلاقة التفكير العلمي التجريبي في الغرب وفلسفته.

لذلـك، مـن المفيد دراسـة أهم المـدارس التاريخية التي شـهدتها حركة التأريخ الغربي في تلك الفترة، ولا سيما بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بصورةٍ أخص.

الفصل التاسع
التاريخانية وأهم مدارسها
الألمانية والفرنسية

تعريف التاريخانية

يعرّف نادل (Nadel) التاريخانية (Historicisme) كما يلي:

أساس التاريخانية هو المعرفة بأن الأحداث التاريخية يجب أن تدرس، لا كما كان الحال سابقًا كأمثولات للأخلاق أو السياسة (أمثولات أخلاقية وسياسية) وإنما كظواهر تاريخية. وفي الممارسة تجلّى هذا بظهور التاريخ كنظام معرفي جامعي مستقل، وعلى مستوى النظرية تجلى هذا بأطروحتين:

أولًا: إن ما حصل يجب أن يفسّر انطلاقًا من اللحظة التي وصل إليها. للتاريخ مسار وغاية ونهاية.

ثانيًا: من أجل تفسير هذا المسار يوجد علم خاص يستخدم عمليات منطقية، هو علم التاريخ. ويضيف نادل: صحيح أنه لم يكن أي اقتراح من هذين الاقتراحين جديدًا، ولكن التركيز على هذا كان جديدًا، وأدى إلى المبالغة في التشديد النظري ـ المذهبي على هاتين الأطروحتين: من الأولى صدرت فكرة أن التأريخ لأي شيء يعني إعطاء «تفسير كاف» له، وأما الذين يرون نظامًا منطقيًا في نظام التعاقب الزمني للأحداث، فإنهم يعدّون علم التاريخ علمًا قادرًا على استشراف المستقبل[1].

(١) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 291.

هذا النمط من التفكير التاريخي صدر ـ كما يشير الدارسون ـ عن منبعين وتيارين:

الأوّل ظهر في أواخر القرن الثامن، ولا سيما في ألمانيا، وهو يرى أن التطوّر التاريخي يتم وفقًا لنموذج نمو الكائنات الحيّة. ومن هذا الاتجاه خرج هيغل الذي ذهب بعيدًا في فلسفة تطور الأفكار.

والثاني، جهد في تأسيس علم للمجتمع قائم على قوانين التطوّر الاجتماعي. من أعلام هذا الاتجاه سان سيمون، وأوغست كونت (A. Comte)، وإلى هذا التيار تنتمي الماركسية أيضًا[٢].

تجدر الإشارة إلى أن التاريخانية وَسَمَتْ كل مدارس الفكر في القرن التاسع عشر، وكان المفهوم المركزي في هذه المدارس هو مفهوم «النمو» (dévélopement) الذي غالبًا ما عُرِف بمصطلح «التقدّم» (Progress)، بل إن التاريخانية كمدرسة في البحث التاريخي ذهبت إلى وجود قوانين في التاريخ لها «معنى»، ويشير هذا المعنى إلى «نموذج واحد للنمو التاريخي».

١ ـ المدرسة الألمانية: ليوبولد رنكه (١٧٩٥ - ١٨٨٦)

من بين كبار المؤرخين والمنظرين الذين يُنْسَب إليهم التعبير عن المدرسة التاريخية الألمانية المؤرخ الألماني ليوبولد رنكه (Léopold Ranke)، الذي كتب في التاريخ الأوروبي من القرن السادس عشر حتى القرن السابع عشر، وكتب في التاريخ الروسي من القرن الثامن عشر حتى التاسع عشر، كذلك كتب في أواخر حياته عملًا في «التاريخ العالمي»، لكنه تركه غير مكتمل. ويبدو رنكه في أعماله هذه ممنهجًا أكثر منه فيلسوف تاريخ (Méthodologue).

يدعو رنكه المؤرخ إلى أن تكون مهمته القول «كيف حدثت الأشياء حقيقة»، والوسيلة هي النقد الفيلولوجي كطريقة مثلى في اكتشاف الأحداث والوقائع وتجنب خلط الأزمنة (Anachronisme) التي وقعت فيها رومانسية الأدب في القرن التاسع عشر. يعدّه المؤرخون الفرنسيون (لانجلوا وسينوبوس)، وكذلك الأمريكيون (أدامز) أبًا للتاريخ في العصور الحديثة.

---

(٢) Ibid., p. 274.

إنـه حيادي فـي تعامله مع الوثائق إذا ثبتت صحتها بعـد النقد. وتقتضي مهمة المـؤرخ، وفقًـا لرنكـه، فصل ذاته عـن موضوعه؛ بحيث تنحصـر في ملاحظة الوقائـع بدقـة، وتجنـب إقحام الأخلاقيـات أو التزيين والتزويـق؛ كما تقتضي إبراز «الحقيقة التاريخية» وحدها، وأداته، كما قلنا، الوثائق وتحقيقها.

هذا على مسـتوى المنهج. أما على مسـتوى الفلسـفة، فلسـفة التاريخ، فهو «وضعاني» (Positiviste)، يؤمن بتقدّم الثقافة كمضمون متحرك وفاعل في التاريخ.

ينتمي رنكه إلى ما سُمّي المدرسة البروسية في التحقيق التاريخي المتبحِّر، وقد استحقت بروسيا هذه التسمية لأنها كانت المركز الأساسي، بل «المنارة» التـي مثّلـت نموذجًا لـ«لتاريـخ المتبحّـر» (L'Histoire érudite) في أوروبا القرن الثامن عشر؛ ففيها نشأت مؤسسات عظيمة للتوثيق والتحقيق، ونُظّمَتْ ونُشِرَتْ فيها مجموعات هائلة من الوثائق، كما أن الإنتاج التاريخي كان يواكب العمل التحقيقي والتوثيقي بصورة غزيرة ومتتابعة طوال القرن التاسع عشر[٣].

٢ ـ المدرسة الفرنسية (المنهجية) (L'Ecole Méthodique)

مـارس التبحّر في التنقيـب والتحقيق الوثائقـي (L'érudition) الذي حصل في بروسيا قوة جذب كبيرة لدى المؤرخين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، بمن فيهم الفرنسـيون، إلى درجة أن هؤلاء، وكما يشـير أحدهم من المؤرخين المتأخريـن، لـم يكونـوا بعيدين مـن التفكير فـي أن حـرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، كُسبت بفضل المؤسسات العلمية البروسية والعلماء «المحققين الألمان».

ذهـب مؤرخـون فرنسـيون أمثـال مونـود (Monod) وجوليـان (Julian) وسـينوبوس (Seignobos) لإغنـاء ثقافتهم التاريخية فـي منطقة ما وراء الرين، في ألمانيا.

غيـر أن هـذه الحركـة التاريخية الألمانيـة، كانت تتهدّد فـي أواخر القرن التاسـع عشـر، بتقهقرهـا وتحولها، على مسـتوى ألمانيـا وأوروبـا بعامة، إلى

(٣) انظر: Ibid., p. 324,
حيث يورد عددًا من المؤرخين الألمان الكبار مع ذكر لأعمالهم التأسيسية.

اتجاهين تبسيطيين متناقضين: اتجاه نحو فلسفة مثالية للتاريخ (فلسفة تجريدية)، واتجاه نحو ممارسة التأريخ كوصف تبسيطي يتهرّب من الأفكار وتحليلها، ويلغي من التاريخ البحث عن الأسباب.

وهنا يرى بعض الدارسين أن الفضل يعود إلى أكاديميين فرنسيين في إنقاذ الحركة التأريخية الأوروبية، عبر إعطائها زادًا منهجيًا، وتزويدها بمحركها العلمي المنهجي، وذلك عبر كتاب سينوبوس ولانجلوا **المدخل للدراسات التاريخية** (١٨٩٨)، كما سنرى.

إن المدرسة التاريخية التي دُعيت «المدرسة المنهجية» في فرنسا، أو التي شاعت تسميتها «الوضعانية»، على ما في هذا المصطلح من إشكال، ظهرت وازدهرت وامتدت طوال فترة الجمهورية الثالثة في فرنسا (١٨٧٠ - ١٩٤٠). وقد عُرضت مبادئها الأساسية أساسًا في نصين: أولهما هو نوع من بيان مؤسس (Manifeste)، كتبه المؤرخ ج. مونود (G. Monod) ليطلق عبره تأسيس **المجلة التاريخية** (*La Revue Historique*) عام ١٨٧٦، والثاني عبارة عن «دليل» في البحث التاريخي أو خطاب في المنهج، كتبه المؤرخان لانجلوا وسينوبوس (Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos) عام ١٨٩٨.

دعت هذه المدرسة إلى اعتماد البحث العلمي في التاريخ، متجنبةً أي تأمل فلسفي، وهادفة «الموضوعية المطلقة» في مجال التأريخ. وقد «اعتقدت» أن في إمكانها الوصول إلى أهدافها بتطبيق تقنيات دقيقة تتعلّق بجمع المصادر، ونقد الوثائق، وتنظيم خطوات المهنة.

أ ـ المجلة التاريخية ومنشورها الأوّل (١٨٧٦)

يُعَدُّ تأسيس **المجلة التاريخية** في عام ١٨٧٦ بواسطة المؤرخين الفرنسيين ج. مونود (G. Monod) وج. غانياز (G. Gagniez) تأريخًا أيضًا لمدرسة تاريخية استمرّت بالتأثير في كتابة التاريخ الفرنسي والأوروبي حتى عام ١٩٤٠. ذلك بأن أعلام هذه المدرسة، من أمثال الأوّلين رينان (Renan) وتان (Taine) وفوستيل دي كولانج (Fustel de Coulanges)؛ ومن أمثال الجيل الثاني، مونود ولافيس (Lavisse)، سيطروا على مؤسسات التعليم والثقافة في فرنسا، في معهد فرنسا (Collège de France) وفي المدرسة التطبيقية للدراسات

العليـا (Ecole pratique des hautes études)، وفـي كليـات الآداب؛ بـل إن كتـب التاريـــخ المدرسـيـة التـــي عمـت فرنســا كانـت مـــن تأليفهـــم، أو وقعـت تحـت تأثيـرهــم.

يرى مونود أن مشروع **المجلة التاريخية** هو التتويج لممارسة في التأريخ قديمـة بـدأت مع الكتّاب الإنسـانيين لعصر النهضة من بـودان (Bodin)، مرورًا بالتحقيقـات الوثائقيـة التـي قام بهـا البندكتيـون (Benedictins)، واسـتمرّت مع المؤرخين الرومنسـيين من أمثال ميشـليه في منتصف القرن التاسع عشر. كما ارتكزت هذه الممارسة على مؤسسات قوية، من بينها مدرسة الوثائق (L'Ecole des Chartes)، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، وجمعية التاريخ. هذا فضلًا عن عدد كبير من الجمعيات العلمية.

بل إن منشور مونود يعترف بفضل المؤرخين الألمان وأن ألمانيا هي التي ساهمت بالحصة الكبرى في العمل التأريخي للقرن التاسع عشر: نشر النصوص، نقد المصادر، النقد الدقيق والفاحص لكل أجزاء التاريخ ومن كل أوجهه.

على مسـتوى الإعلان، تعلن **المجلة التاريخية** أنها «حيادية وغير محازبة»، وأنهـا أمينة للعلـم الوضعـي (Science positive) ومقفلة على النظريات السياسـية والفلسـفية. لكـن مهمـا يكـن من أمـر صدقية هذا الإعـلان، ومـدى تطبيقه في البحوث التاريخية الفرنسية، فإن مؤرخي هذه المدرسة ظلّوا جزءًا من مواقعهم الاجتماعية وتكوينهم الثقافي، ووظائفهم الرسمية وغير الرسمية ووطأة الأحداث الكبرى والأفكار والسياسات الكبرى التي هيمنت على المرحلة. ومن المعروف أن مرحلتهم هي الربع الأخير من القرن التاسـع عشـر والثلث الأول من القرن العشرين، حيث سادت أفكار التوسّع الاستعماري وأيديولوجيته والأفكار القومية ذات التوجّه الشوفيني، وأحيانًا العنصري في علاقتها بخارجها.

لكن الاختراق الأيديولوجي لمدرسـة تدّعي العلمية لم يكن لينتقص من أهميتها على مستوى تطوير علم التاريخ، وتأسيسه على قواعد منهجية أضحت ثوابـت ودليل عمل في مهنة المؤرخ وطريقته في العمل التأريخي، ولا سـيما بعد صدور كتاب **المدخل إلى الدراسات التاريخية** الذي أضحى خطابًا عالميًا في المنهج التاريخي.

ب ـ «خطاب المنهج التاريخي»: المدخل إلى الدراسات التاريخية (١٨٩٨)

بعد ربع قرن على تأسيس المجلة التاريخية، ازدادت السلطة العلمية للمشاركين فيها على مستوى منابر التاريخ وكراسيها في الجامعات الفرنسية. وبرز من هؤلاء أكاديميان هما: شارل فكتور لانجلوا وشارل سينوبوس اللذان بادرا إلى تأليف كتاب جامع وتأسيسي في قواعد تطبيق علم التاريخ، صدر عام ١٨٩٨ تحت عنوان **المدخل إلى الدراسات التاريخية**.

كان شارل لانجلوا متخصصًا بالقرون الوسطى الأوروبية؛ بينما كان شارل سينوبوس متخصصًا بالعصور الحديثة، وواضع مجموعة من الكتب المدرسية المعدّة لأغراض التعليم الثانوي، والإثنان أستاذان في السوربون، ويعود الفضل إليهما في التعبير عن وجهة نظر «المدرسة المنهجية» من زاوية نقل طرائقها وأساليب اشتغالها في حقل التاريخ إلى نوع من دليل عمل للباحثين طلّابًا ومؤرخين أكاديميين.

ينطلق المؤلفان من موقف غير مبالٍ، وأحيانًا محتقر، لميثولوجيا التاريخ، وكما هو حال التاريخ مع بوسييه (Bossuet)، ولا حتى مبال بفلاسفة التاريخ من أمثال هيغل أو أوغست كونت، أو بالتاريخ وبأسلوب الأدب كما مارسه ميشليه (Michelet).

كما ينتقد الباحثان مفهوم «العناية الإلهية» التي استخدمت في تفسير الوقائع. صحيح أن المؤرخين لم يعودوا يلجأون إلى هذه الفكرة اليوم كما يريان، ولكن الاتجاه لتفسير الوقائع التاريخية بأسباب تجاوزية متعالية (Transcendantes) استمرّ في النظريات الحديثة، حيث بدأت الميتافيزيقيا تتخفّى تحت أوجه علمية. إن مؤرخي القرن التاسع عشر تأثروا بالثقافة الفلسفية التي أدخلوها ـ بغير وعي منهم ـ بصيغ ميتافيزيقية في بناء التاريخ[٤].

---

(٤) شارل فيكتور لانجلوا وشارل سينوبوس، «المدخل إلى الدراسات التاريخية»، في: **النقد التاريخي**، يشمل: لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، بول ماس: نقد النص، إمانويل كَنت: التاريخ العام، ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبدالرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣)، ص٢٤٧، ودراسة لانجلوا وسينوبوس، ترجمة للكتاب الفرنسي المعنون: Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris: Hachette, 1898).

وسنكتفي عند الاستشهاد بهذا الكتاب بالإشارة التالية: لانجلوا وسينوبوس، في: **النقد التاريخي**.

بهـذا حققـت المدرسـة المنهجيـة، وعبر نـص «المدخل إلى الدراسـات التاريخية»، قطيعة إبستمولوجية بإبعادها من حقلها كلًا من نظرية العناية الإلهية في التاريخ، والتطورية العقلانية (التجريدية)، وكذلك الغائية الماركسية.

بحسـب لانجلـوا وسـينوبوس «التاريخ ليـس إلّا وضعية عمـل بالوثائق» (Mise en œuvre de documents)، فهمـا يسـتعيران مـن رنكـه نظريـة الانعـكاس (Théorie du reflet)، ويطرحان اختباء المؤلف خلف النصوص، أي خلف الوثائق.

فـي أول فصل في كتابهما «في البحث عن الوثائق»، يعرّفان علم التاريخ انطلاقًا من أهمية الوثيقة التي يتركها «السلف»:

«التاريخ يُصنع من وثائق. والوثائق هي الآثار التي خلفتها أفكار السـلف وأفعالهـم، [...] وكل فكـرة أو فعل لا يخلف أثرًا مباشـرًا أو غير مباشـر، أو طمست معالمه، هو أمر ضاع على التاريخ كأن لم يكن البتة. وبفقدان الوثائق صار تاريخ عصور متطاولة من ماضي الإنسـانية مجهولًا أبدًا. إذ لا بديل عن الوثائق. وحيث لا وثائق، فلا تاريخ»[٥].

إذًا، الوثائـق تحمـل «الوقائع التاريخية»، وعمل المؤرخ عمل اسـتدلالي ينطلق من معطى الوثيقة ليصل إلى «حقيقة الواقعة».

يقـول المؤلفـان فـي كتابهمـا المذكـور: (نص الأحـوال العامـة للمعرفة التاريخيـة): إن الوقائع لا يمكن معرفتها تجريبيًا إلّا بطريقتين: إما مباشـرة إذا لوحظت وهي تحدث، أو بطريقة غير مباشرة بدراسة الآثار التي تركتها (...)، والنوع الثاني من الوقائع، هي «الوقائع التاريخية».

والخاصيـة المميـزة لـ«الوقائع التاريخية» هي أنها لا تدرك مباشـرة وفقًا لآثارهـا. ولهـذا فإن المعرفة التاريخية هي بطبيعتها معرفة غير مباشـرة. ولهذا السـبب ينبغي «أن يختلف منهج علم التاريخ اختلافًا أساسيًا عن منهج العلوم مباشـرة، أعني عن مناهج سـائر العلوم التي تعتمد على الملاحظة المباشـرة. وعلم التاريخ مهما قيل فيه، ليس علم ملاحظة»[٦].

---

(٥) لانجلوا وسينوبوس، في: النقد التاريخي، ص ٥.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٣ – ٤٤.

«الوقائع الماضية لا نعرفها إلّا بما بقي لنا من آثار عنها. صحيح أن المؤرخ يلاحظ هذه الآثار، وتسمى «الوثائق» ويلاحظها مباشرة، ولكنه ليس لديه بعد ذلك ما يلاحظه، بل ابتداءً من هذه النقطة يسلك مسلك الاستدلال، محاولًا أن يستنتج الوقائع من الآثار الباقية على أصح وجه ممكن؛ فالوثيقة هي نقطة الابتداء، والواقعة الماضية هي نقطة الوصول. وبين نقطة الابتداء هذه ونقطة الوصول ينبغي المرور بسلسلة مركبة من الإستدلالات المرتبطة بعضها ببعض، فيها فرص الخطأ عديدة، وأقل خطأ سواء ارتكب في البداية أو الوسط أو في نهاية العمل، يمكن أن يفسد كل النتائج. ومن هذا يتبين أن المنهج التاريخي، أو منهج الملاحظة غير المباشرة، أدنى مرتبة من منهج الملاحظة المباشرة، لكن ليس أمام المؤرّخ خيار، فهذا المنهج التاريخي هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية. والتحليل المفصّل للاستدلالات التي تقود من المشاهدة المادية للوثائق إلى معرفة الوقائع، هو جزء من الأجزاء الرئيسة في المنهج التاريخي. إنه ميدان النقد»(٧).

إن خطوات النقد التي اصطلح المؤرخون على قسمتها بين النقد الخارجي والنقد الداخلي للوثائق هي الخطوات الأولى التي تعطي لهذا الجهد طابعه ووظيفته العلميين في مرحلته الأولى. على أن المرحلة الثانية التي تتلخص بالبناء التاريخي، وهي مجموعة عمليات تركيبية تقوم على ربط «الوقائع التاريخية» المفردة بتصور ذهني عام، يجب أن تكون أيضًا ذات منهج في رأي أصحاب المدرسة المنهجية، ذلك بأن الوقائع المستخرجة من النقد، تظل مفردة مشتتة. و«لتنظيمها في بناء ينبغي أن نتصوّرها وأن نجمع بينها وفقًا لتشابهها مع وقائع حاضرة. وهذه العملية تتم أيضًا عن طريق قياس النظير (Analogie). وهذه الضرورة تفرض على التاريخ منهجًا استثنائيًا. فلعقد هذه البراهين القائمة على قياس النظير، «ينبغي عليه أن يمزج دائمًا بين المعرفة الخاصة بالأحوال التي تحدث فيها الوقائع الماضية، وبين الفهم العام للأحوال التي تحدث فيها الوقائع الإنسانية. والتاريخ يسير بوضع كشافات خاصة بالوقائع المتعلقة بعصر مضى،

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وبتطبيق إثبات أسئلة عامة قائمة على دراسة العصر الحاضر»[8]، وفي رأي مؤلفي المدخل للدراسات التاريخية تؤدي معطيات علم الاجتماع وعلم النفس دورًا أساسيًا في المقارنة بين سلوك الجماعات والأفراد في الحاضر، وسلوكهم في الماضي.

تنطلق هذه المصالحة وفقًا لمنهج القياس من المبادئ التي كانت قد أضحت «معطيات علمية» تأسيسًا على معطيات علوم الإنسان في ذلك الوقت؛ «إن الظروف المشتركة بين الإنسانية جمعاء، وهي مستمدة من النظام الفسيولوجي الذي يخلق الحاجات المادية للناس، أو النظام النفساني الذي يخلق عاداتهم في السلوك. فيمكن إذن أن نحددها مقدمًا في ثبت أسئلة عام يفيد في جميع الأحوال. والبناء التاريخي، كالنقد التاريخي، ولنفس السبب (استحالة الملاحظة المباشرة) مضطر إلى الالتجاء إلى استخدام ثبت الأسئلة».

«والأفعال الإنسانية التي تولّف مادة التاريخ تختلف من عصر إلى عصر وبلدٍ إلى آخر، كما اختلف الناس والجماعات. والموضوع الحقيقي للتاريخ هو دراسة هذه الاختلافات [...] لكن هذه الاختلافات محصورة بين حدود الظروف العامة للحياة الإنسانية. إنها ليست غير تنويعات لأنواع معينة من العمل والوجود مشتركة بين الناس جميعًا، أو على الأقل بين الغالبية العظمى من الناس».

ويضيف المؤلفان: «وبوضع ثبت الظواهر الأساسية التي نتوقع أن نجدها في حياة كل إنسان وكل شعب، نحصل على ثبت كلي بالأسئلة، موجز لكنه كافٍ لترتيب كتلة الوقائع التاريخية في مجموعة صغيرة من المجاميع الطبيعية، كل منها يولّف فرعًا خاصًا من فروع التاريخ. وهذا الإطار للتجميع العام يزودنا بجهاز البناء التاريخي».

ويضع مؤلفا المدخل للدراسات التاريخية ثبتًا شاملًا بالظواهر الأساسية التي يتوقع المؤرّخ أن يجدها في حياة كل إنسان وكل شعب، وفي معظم الأمكنة ومعظم المراحل الزمنية، وهو ثبت يساعد على صياغة أسئلة القياس

(8) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

بين الماضي والحاضر لتصوّر للماضي، يكون أساسًا وإطارًا لكتابة تاريخ هذا الماضي.

يقـدّم المؤلفان محاولـة تصنيف عام للوقائع التاريخيـة قائمة على طبيعة ظروف النشاط ومظاهره المتحققة، فيوردان ستة عناوين وحقول لمثل ظروف ذاك النشاط:

١ ـ **الظـروف الماديـة**: (١) دراسـة الأجسـام: (أ) علـم الإنسـان (علـم الأجناس)، التشـريح وعلـم وظائف الأعضاء، الشـواذ والخصائص المرضية. (ب) علـم السـكان (العـدد، الجنـس «ذكـر وأنثـى»، السـن، المولـد، الوفاة، الأمراض). ـ (٢) دراسة البيئة:(أ) البيئة الطبيعية الجغرافية (التضاريس، الجو، المياه، التربة، النبات، الحيوان). (ب) البيئة الصناعية، التنظيم (Aménagement) (الزراعات، المباني، الطرق، الأدوات ... إلخ).

٢ ـ **العـادات العقليـة** (غير الإلزاميـة): (١) اللغة (المفـردات، النظم في الـكلام (Syntaxe)، علـم الأصوات، علـم المعانـي (sémantique))، الكتابة. (٢) الفنـون: الفنـون (أ) التجسـيمية (ظـروف الإنتـاج، التصـورات، العمليـات، الأعمال). (ب) فنون التعبير، الموسيقى، الرقص، الأدب. (٣) العلوم (ظروف الإنتاج، المناهج، النتائج). (٤) الفلسـفة والأخـلاق (التصورات، المدركات، المزاولة الفعلية). (٥) الدين (العقائد، الشعائر).

٣ ـ **العـادات الماديـة** (غيـر الإلزاميـة): (١) الحيـاة الماديـة: (أ) الغـذاء (المـواد، الإعـداد، المهيجات للشـهية). (ب) الملابس والزينة. (ج) السـكن والأثاث. (٢) الحياة الخاصة: (أ) شغل الوقت (التزين، العناية بالبدن، وجبات الطعام). (ب) المراسـم الاجتماعية (الجنائز، والزواج، الأعياد، أدب السلوك [الأتيكيـت]. (ج) الملاهـي (الألعـاب والقنـص، المسـارح والملاعـب، الاحتفالات، الرحلات).

٤ ـ **العـادات الاقتصاديـة**: (١) الإنتاج: (أ) الزراعـة وتربية الحيوان (ب) اسـتغلال المعـادن. (٢) التحويـل. النقـل والصناعـات: الطرق الفنية، تقسـيم العمل، طرق المواصلات. (٣) التجارة: التبادل والبيع، الإئتمان. (٤)التوزيع: نظام الملكية، نقل الملكية، العقود، تقسيم الناتج.

٥ ـ **النظم الاجتماعية**. (١) الأسرة: (أ) تركيبها، السلطة فيها، أحوال المرأة والأولاد. (ب) التنظيم الاقتصادي. ملكية الأسرة، الميراث. (٢) التربية والتعليم (الهدف، الطرق، الهيئة القائمة بهما). (٣) الطبقات الاجتماعية (مبدأ التقسيم، قواعد العلاقات بينهما).

٦ ـ **النظم العامة (الإلزامية)**. (١) النظم السياسية: (أ) الحاكم (الأشخاص والإجراءات). (ب) الإدارة، والمصالح (الحرب، العدالة، المالية ... إلخ). (ج) السلطات المنتخبة، الجمعيات، الهيئات انتخابية (السلطات، الإجراءات). (٢) النظم الدينية (نفس الأسئلة). (٣) النظم الدولية (أ) الدبلوماسية. (ب) الحرب، العرف المتبع في الحرب، الفنون الحربية). (ج) القانون الخاص والتجارة.

ويمتزج تجميع الوقائع وفقًا لطبيعتها بتجميع الوقائع وفقًا للزمان والمكان اللذين حدثت فيهما، بحيث يقدم في كل نوع من قطاعات زمنية أو جغرافية أو قومية. وتاريخ نوع معين من الأفعال (اللغة، الرسم، الحكومة) ينقسم إلى تاريخ عصور، وأقطار، وأمم (تاريخ اللغة اليونانية في العصر القديم، تاريخ الحكومة الفرنسية في القرن التاسع عشر).

وتفيد المبادئ نفسها في تحديد النظام الذي تترتب عليه الوقائع. وضرورة عرض الوقائع الواحدة بعد الأخرى تلزم باتخاذ قاعدة منهجية للترتيب على التوالي. فيمكن أن نعرض بالتوالي، كل الوقائع التي جرت في زمان بعينه، أو كل الوقائع الخاصة بقطر بعينه، أو كل الوقائع التي من نوع واحد. وكل مادة تاريخية يمكن أن توزع وفقًا لثلاثة أنواع من الترتيب مختلفة: الترتيب الزماني (ترتيب الأزمنة)، الترتيب الجغرافي (ترتيب الأماكن وهو في الغالب يتفق مع ترتيب الأمم)، الترتيب بحسب أنواع الأفعال، ويوحي عادة بالترتيب المنطقي. ومن المستحيل أن نتبع واحدًا فقط من أنواع الترتيب هذه: ففي كل عرض زماني يجب أن نقتطع قطائع جغرافية أو منطقية، وأن ننتقل من قطر إلى آخر، ومن نوع من الوقائع إلى آخر والعكس. لكن يجب أن نعين دائمًا ماذا سيكون عليه الترتيب السائد الذي عنه تتفرّع أنواع الترتيب الأخرى.

بيد أن الاختيار بين هذه الضروب الثلاثة من الترتيب أمر دقيق، إذ

يجـب أن يتم بناء على اعتبـارات مختلفة تبعًا للموضوع ونوع الجمهور الذي يعمـل لـه المرء، وعلى هـذا فإنه يتوقـف على منهج العـرض، لكن لا بد من استقصاء طويل من أجل بيان نظريته.

وحالمـا يبـدأ المرء فـي اختيـار الوقائع التاريخيـة لترتيبهـا، فإنه يصطدم بمسألة أثارت مشاكل عنيفة.

فـكل فعل إنسـاني هو بطبعـه فعل فردي، عابر، لا يحـدث إلا في لحظة واحـدة ومكان واحد. وكل واقعة هي بالمعنى الحقيقي مفردة نسـيج وحدها. لكن كل فعل من أفعال الإنسـان يشـبه أفعالًا له أخرى، أو أفعال ناس آخرين مـن نفس جماعته، وأحيانًا كثيرة يصل التشـابه حدًا فيـه يختلط كلاهما تحت اسم واحد، وهذه الأفعال المتشابهة التي تتجمع بالضرورة في العقل الإنساني تسـمى عادات وأعرافًا ونظمًا. إنها ليسـت إلا أبنية عقلية، لكنها تفرض نفسها بقـوة علـى عقول بني الإنسـان إلى حـد أن الكثير منها يصبح قواعـد إلزامية، وهذه العادات وقائع جماعية، باقية في الزمان، منتشرة في المكان. فيمكن إذن النظـر إلى الوقائـع التاريخية من ناحيتين متعارضتين: إما من ناحية ما فيها من خاصيـة فردية، جزئية، عابـرة، أو من ناحية ما فيها من خاصية جماعية، عامة، باقيـة. والتاريخ فـي النظرة الأولى هي رواية مسـتمرة للأحـداث التي حدثت للناس في الماضي، وفي الثانية هو لوحة العادات المتوالية للإنسانية»(٩).

وهكذا نرى أن التاريخ مضطر إلى أن يمزج بدراسة الوقائع العامة دراسة بعض الوقائع الجزئية. إن طابعه مزيج، غير محدد بل متردد بين علم العموميات وحكايـة المغامـرات. وصعوبـة ترتيـب هذا المزيـج الهجين فـي داخل إحدى مقولات الفكر الإنساني يُعَبّر عنها غالبًا بسؤال: **هل التاريخ فن أو علم؟**.

هل يصلح علم التأريخ لتحديد الأسباب؟

قلنـا إن لانجلـوا وسـينوبوس حاولا فـي كتابهمـا المنهجـي أن يتجاوزا فلسـفات التاريـخ التي سـادت في القرن التاسـع عشـر، فخصصا فـي الفصل

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ - ١٨٨.

الرابع (تشييد الصيغ العامة) من الكتاب الثالث (العمليات التركيبية)، صفحات لنقد تمثلات فكرة «غائية التاريخ» وتجسدات «فكرة العناية الإلهية» في فلسفات وضعية «علمية» و«عقلانية».

إن النظرية القائلة بأن التاريخ يسير على نظام معقول تقوم على الفكرة القائلة «بأن كل واقعة تاريخية حقيقية هي في الوقت نفسه «عقلية»، أي تسير وفقًا لخطة عامة معقولة [...]، وإن كل واقعة اجتماعية لها أساس وسبب وجود في تطور المجتمع، أي إنها تتجه إلى مصلحة المجتمع. وهذا يفضي إلى البحث عن علّة كل نظام في الحاجة الاجتماعية التي كان عليه أن يستجيب لها في نشأته. وهذه هي الفكرة الأساسية في الهيغلية، إن لم يكن عند هيغل فعلى الأقل عند تلاميذه المؤرخين: في ألمانيا، رنكه، مومسن، وفي فرنسا، فكتور، تين، وميشليه [...]»[10].

«وعن نفس النظرة المتفائلة القائلة باتجاه عقلي للعالم تنشأ نظرية «التقدّم» المستمر الضروري للإنسانية»، وعلى الرغم من أن أصحاب المذهب الوضعي قالوا بها، فإنها ليست غير فرض ميتافيزيقي. والتقدّم في رأي أصحاب الدليل المنهجي لعلم التاريخ، «ليس إلّا تعبيرًا ذاتيًا عن التغيرات التي تجري في اتجاه ما نفضله». ثم إن دراسة الوقائع التاريخية لا تدل على تقدّم واحد كلي ومتصل للإنسانية، بل تدل على «عدد من ألوان التقدّم الجزئي غير المتصل، ولا تقدّم أي سند لعزوها إلّا علة ثابتة باطنة في مجموع الإنسانية أولى من عزوها إلى سلسلة من العوارض المحلية»[11].

يستبعد المؤلفان وجود «قوانين تاريخية عامة» للوقائع بالمعنى التجريبي للكلمة، لأنه لا يمكن النظر إلى الوقائع التاريخية ـ حتى ولو اندرجت هذه الأخيرة في حقول غير حدثية (كاللغات والأديان، والأساطير والقوانين، والنظم والمؤسسات والأعراف) ـ لا يمكن النظر إليها كـ«كائنات حية» تخضع لقانون داخلي في طبيعتها. إن تحميل مثل هذا القانون، لدى الدارس

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

يؤدي إلى نشوء «عالم من الكائنات الخيالية وراء الوقائع التاريخية حل محل العناية الإلهية في تفسير الوقائع»[١٢].

يفضل مؤرخو المدرسة المنهجية في كتاب المدخل اتباع توجهات أخرى بديلة للتفسير وتبيان أسباب الوقائع «أكثر احترازًا» وفقًا لتعبيرهم، ومن ذلك:

ـ **اتباع المنهج المقارن بين المجتمعات** أو بين المراحل الزمنية، للاستدلال على مدى وجود الترابط أو عدم الترابط بين الوقائع، بين ما يعتقد أنه «مسببات» وبين ما يعتقد أنه «نتائج».

ـ **البحث عن الأسباب المباشرة للوقائع العارضة من خلال الوثائق نفسها.** فهذا في رأيهما «أوفر الأسباب حظًا من التأكيد. ولهذا فإن التأريخ، بعكس باقي العلوم يدرك أسباب الحوادث العارضة الجزئية خيرًا من إدراكه أسباب التحولات العامة، لأن التأريخ يجد العمل قد تمّ إنجازه في الوثائق»[١٣].

ـ أما بالنسبة إلى البحث عن أسباب الوقائع العامة (التحولات الكبرى) فيرتد البناء التأريخي إلى التماثل بين الماضي والحاضر، فإن كان من حظه أن يجد الأسباب التي تفسر تطور المجتمعات الماضية، فلن يكون ذلك إلّا بملاحظة التحولات في المجتمعات الحاضرة[١٤].

❊ ❊ ❊

واضح أن الدعوة التي أطلقتها المدرسة المنهجية الفرنسية على لسان لانجلوا وسينوبوس، كانت تحمل محاولة تجاوزٍ لما آلت إليه الفلسفة الوضعية في فلسفتها التطورية (التقدّم)، وفي شقها التاريخي الذي سمي النزعة «التاريخانية»، وإن كانت في أساسها ومنطلقها جزءًا منها.

لكن هل حققت الدعوة على مستوى الممارسة (البحث التاريخي)

---

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٢٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٢٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٢٨.

توجهاتها الفعلية؟ أي حياديتها عن (السياسة والفلسفات)، كما دعا المنشور التأسيسي في عام ١٨٩٦ (افتتاحية مونود في العدد الأوّل من **المجلة التاريخية**)، وهل درس أصحابها حقول النشاط البشري وفقًا للائحة الوقائع التاريخية التي يعرضها المؤلفان؟ وهل مارسوا فعلًا ذاك الاحتراز العلمي الذي تدعو إليه الدعوة إلى تجنب الوقوع في الحتميات في البحث عن «علّة الوقائع»؟

يلاحظ دارسو هذه المدرسة من المؤرخين الفرنسيين المعاصرين (اليوم) أن مؤرخي هذه المدرسة التزموا السياسات الرسمية للجمهورية الثالثة الفرنسية (١٨٧٠ - ١٩٤٠)، فخاضوا معاركها ضد الكنيسة الكاثوليكية ومعاركها من أجل انتصار قوانين العلمانية في نظام التعليم العام، وأبرزوا التاريخ القومي الفرنسي في نزعة قومية معادية للنزعة القومية الألمانية كما برزت لدى المؤرخين الألمان (من المدرسة التاريخانية ـ رنكه وطلابه)، كما كتبوا تاريخ «الدولة ـ الأمة» الفرنسية عبر العصور، من ضمن منظور الوحدة، وألفوا الكتب المدرسية في مادة التاريخ لتعمم في المدارس الفرنسية التي أضحت مع الجمهورية الثالثة رسمية وعلمانية (واحدة).

ويلاحظ الدارسون لنتاج أهم مؤرخي هذه المدرسة، غزارة الإنتاج التاريخي في مادة التاريخ الفرنسي القومي. مثال ذلك السلسلة الطويلة التي أشرف عليها أرنست لافيس (Ernest Lavisse)، والتي ظهرت في غضون عام ١٩٠٠ من ١٧ جزءًا، والتي تناولت التاريخ الفرنسي منذ الغال وحتى نهاية النظام الملكي. هذه السلسلة استكملت بإدارة شارل سينوبوس بعنوان **تاريخ فرنسا المعاصر، منذ الثورة حتى سلام ١٩١٩**، وتوزّعت على تسعة أجزاء تناولت تمرحل التاريخ الفرنسي على أساس أحداثه الكبرى مراحل الثورة الإمبراطورية، الإصلاح (La Restauration)، ملكية تموز، ثورة ١٨٤٨، الإمبراطورية الثانية وانهيارها، الجمهورية الثالثة قبل الحرب الأولى (الحرب العالمية الأولى).

يلاحظ غي بورده وهرفه مارتن (Guy Bourdé et Hervé Martin) (مؤرخان معاصران) أن النص التاريخي الذي تقدمه هذه الكتب كما الكتب المدرسية التي تستلهمها، مشبع بالحدث، وبالتاريخ السياسي، ومقطّع إلى محطات يفصل بينها تغير حكومات أو أنظمة، كما تترابط الأحداث عبر

سببية خطية (Causalité unilinéaire)، أما الوقائع فهي سياسات وتركيبات وزارية ومناظرات برلمانية، وانتخابات تشريعية. هذه الموضوعات «تأخذ مكانًا أوسع كثيرًا من الاكتشافات العلمية ومن الأنشطة والقطاعات الصناعية والعادات الفلّاحية»[١٥].

وفقًا لهذه الملاحظة نستنتج أن لائحة «الوقائع التاريخية» التي تحتل أوجه النشاط البشري في الأزمنة التاريخية، والتي رسم لوحتها كتاب **المدخل إلى الدراسات التاريخية** لا تُترجم كلها على صعيد الممارسة التأريخية. فثمة انقطاع يلاحظ بين طموح دعوة «المدرسة المنهجية»، كما يشرحها كتاب سينوبوس ولانجلوا، وبين ما كتب في التأريخ الفرنسي، أي (الإيستوريوغرافيا الفرنسية) المنتمية إلى هذه المدرسة.

إن ما تشير إليه قائمة «تصنيف الوقائع التاريخية» (الظروف المادية، العادات العقلية، العادات المادية أو الحياة المادية والعادات الاقتصادية، النظم الاجتماعية... إلخ) لم تشغل اهتمامات مؤرخي «المدرسة المنهجية» بل ظلّت جزءًا من اهتمامات علماء الاجتماع أو الاقتصاد، أو السكان، أو الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، كلًّا على حدة.

هذه «الفراغات» في البحث التاريخي، هي التي مهّدت لظهور مدرسة فرنسية جديدة، طرحت نفسها مشروعًا جديدًا متجاوزًا لمدرسة المنهجية (**المجلة التاريخية**)، سواء على مستوى تكون المنهج، أو على مستوى توسيع الحقول (حقول التاريخ في المكان والزمان ـ المدى الطويل)، أو على مستوى انتشار العلائق المشتركة ما بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لكن هذه المدرسة التي ستعرف باسم مجلتها (*Les Annales*) التي تأسست عام ١٩٢٩، ما كانت لتظهر وتزدهر وتعمّ لا في فرنسا فحسب، بل في عدد من بلدان العالم الغربي، لو لم يمهّد لها تيّار فكري انتشر بسرعة في بلدان أوروبا، وكان قد تأسس على أعمال ماركس وإنجلز وانبثق منها في محاولة إنشاء نظرية للتاريخ، هي نظرية المادية ـ التاريخية.

---

(١٥) Guy Bourdé et Hervé Martin, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), p. 194.

الفصل العاشر
المادية التاريخية
(ماركس وإنجلز واجتهادات لاحقة)

أولًا: تكون النظرية وجديد ماركس

ولد ماركس في «تريف» (Treves) عام ١٨١٨، من عائلة ذات أصل يهودي، اعتنقت البروتستانتية ومالت إلى فكر الأنوار. درس في ثانوية تريف بين عامي ١٨٣٠ و١٨٣٥، ثم في جامعة بون وبرلين بين عامي ١٨٣٥ و١٨٤٠. وقدّم دراسة في الفكر اليوناني حول (الأبيقورية والرواقية Epicurisme، Stoïcisme)، مال ماركس الشاب إلى الهيغلية في بدايات تكونه الثقافي، ثم خرج عنها في «حواره مع الشباب الهيغليين». كتب مخطوطاته الأولى: **الاقتصاد السياسي والفلسفة** (١٨٤٤)، **الأيديولوجية الألمانية** (١٨٤٥ - ١٨٤٦). وبين عامي ١٨٤٤ و١٨٥٠، أقام ماركس بين باريس وبروكسيل ولندن، وعقد مع إنجلز صداقةً أدّت إلى نوع من الشراكة الفكرية المثمرة. قابل اشتراكيين فرنسيين، كما تشير سجالاته مع برودون في **بؤس الفلسفة** (١٨٧٤). شارك في «عصبة الشيوعيين»، وتحمّس من أجل الثورات في أوروبا حيث أصدر **البيان الشيوعي** (١٨٤٨). تابع بصورة خاصة أحداث فرنسا في **صراعات الطبقات في فرنسا** (١٨٥٠). وفي **١٨ بروميير لويس بونابرت** (١٨٥٢). منذ عام ١٨٥١ أقام ماركس مع عائلته في لندن، وكتب في صحيفة **نيويورك تريبيون** الأميركية.

بعدهـا، وخلال ثلاثين سـنة، صـرف ماركس جهده في قراءات واسـعة، مراكمًا نصوصًا وملاحظات كبرى، وناشرًا بعض المساهمات، **مبادئ الاقتصاد** (١٨٥٧)، **نقد الاقتصاد السياسي** (١٨٥٩)، وصولًا إلى كتابه الأساسي: **رأس المـال** مجلـد (١) (١٨٦٧). تابع عمله في تأليف هذا الكتاب على الرغم من مرضـه، توفي عام ١٨٨٣، فأكمل صديقه إنجلز المهمة، مسـتعينًا بملاحظات ماركس، فصدر الكتاب الثاني في عام ١٨٨٥ والكتاب الثالث في عام ١٨٩٤.

قلنـا، كان ماركـس فـي سـنوات تكونـه الثقافـي الأولـى مشـبعًا بالثقافة الهيغلية. وهي نظام أفكار كان يسـود الوسـط الثقافي الألماني في الربع الثاني من القرن التاسـع عشـر. في عام ١٨٤٢، وفي إثر ملاحقة السلطة المحلية، ما سُـمّي آنـذاك «عملية جمع الحطب»، حيـث عُدَّ هذا العمل «سـرقة»، «وعى» «الفيلسـوف الشـاب» أن القانـون يحمـي الملكيـة، وأن «العلاقـات القانونيـة لا يمكـن أن تفهـم بذاتها ولا من خلال الزعم بالتطور العام للفكر الإنسـاني، بل على العكس فإن جذورها تعود إلى ظروف الوجود المادي».

في عام ١٨٤٣ كتب ماركس **نقد فلسفة القانون عند هيغل**، حيث برهن أن الدولة لا تحدّد المجتمع المدني، بل إن المجتمع المدني هو الذي يكوّن الدولـة. ثـم انكـب ماركـس علـى دراسـة الاقتصادييـن الإنكليـز (سـميث، ريـكاردو، ومل...)، وكذلك الاقتصاديين الفرنسـيين في مخطوطات ١٨٤٤ (**الاقتصاد السياسـي والفلسفة**). يكتشـف ماركس آلية الاستلاب (Aliénation) في المجتمع الرأسمالي: العامل في علاقته بعمله هو في موقع العلاقة بشيء غريـب عنـه. في هذا الوقـت كتب إنجلز **وضـع الطبقة العاملة فـي بريطانيا: بحـث ميدانـي اجتماعـي** (١٨٤٥). ومنـذ ذلـك الحين دخـل الصديقان في عملية نقد للفلسـفة المثالية ولا سـيما في **أطروحات فيورباخ والأيديولوجيا الألمانيـة** (١٨٤٥ - ١٨٤٦). فـي هذا الوقت تكونت المبـادئ الأولية للفكر الماركسي، ثم ما لبث هذا الفكر أن تبلور مع تجربة مراقبة الأحداث ومتابعتها، ولاسـيما أحداث فرنسا (١٨٤٨). ومع **مسـاهمات في نقد الاقتصاد السياسي** (١٨٥٩)، مهّد بدوره لمشروع كتاب **رأس المال**. في مقدّمة كتاب **مساهمات فـي نقـد الاقتصـاد السياسـي** يلخـص ماركـس الأفـكار الرئيسـة فـي المادية

التاريخية: «في عملية الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل البشر في ما بينهم بعلاقات إنتاج تتلاءم مع درجة النمو التي حققته قواهم المنتجة المادية».

مفهومان يستوقفان هنا:

أولًا: مفهوم القوى المنتجة، وتشمل **مصادر الطاقة** (خشب فحم، بترول...) **المواد الأولية** (قطن، كاوتشوك، معادن...) **الآلات**، كما تشمل **المعارف العلمية والتقنيات**، **والعمّال** (تبعًا لوزنهم الديمغرافي، توزعهم في المجال، واختصاصاتهم المهنية). فالقوى المنتجة ليست مادية فحسب، بل هي إنسانية أيضًا، وبالنسبة إلى ماركس مهم جدًا معرفة مستوى هذه القوى ومدى تطورها في التاريخ ودراسته.

ثانيًا: علاقات الإنتاج (Les Rapports de production)، ويُرجع هذا المفهوم إلى معنى العلائق الاجتماعية التي ينسجها البشر في ما بينهم من أجل إنتاج وتوزيع الخيرات والخدمات (Les Biens, Les Services).

في المجتمعات الريفية في الغرب، وفي مرحلة القرون الوسطى، تتمثل علاقات الإنتاج بمجال إقطاعة السيد وتوزيع الأرض، ونظام السخرة، وباقتطاع الضرائب، وكذلك بمختلف أوضاع الفلاحين (أقنان (Serfs))، محرّرون (Affranchis)، مزارعون بالإيجار (Colons) أو أصحاب إقطاعة حرة (Allentiers))، وبتنظيم الجماعة القروية، وتعاقب الزروع، والمراعي المشاع، والغابات المشتركة والعامة (...).

هي أيضًا **علاقات إنتاج**: ملكية الرساميل، وموقع اتخاذ القرارات، واختيار الاستثمارات، وتوزيع الاستثمارات، وتراتب جهاز الموظفين، ونظام العمل، وساعات العمل، ووضع العمّال، والتوظيف والتسريح، وأهمية النقابات.

إن القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تؤلف معًا البنية التحتية الاقتصادية لمجتمع من المجتمعات.

«على قاعدة هذه البنية التحتية تقوم بنية فوقية قانونية وسياسية تتناسب معها أنواع الوعي الاجتماعي».

يُفهم مصطلح «البنية الفوقية القانونية والسياسية» كما يلي: إنه يغطي العلاقات القانونية، والمؤسسات السياسية، وشكل الدولة.

يمكن استحضار مثلين: في زمن الجمهورية الرومانية (منذ القرن الرابع وحتى القرن الأول قبل الميلاد) كانت المؤسسات السياسية تشمل توزيع السلطات بين القضاة (Les Magistrats)، ومجلس الشيوخ (Le Senat)، وجمعية الشعب. وهذه المؤسسات هي التي تحدد «المواطنة» (La Citoyenneté) بحقوقها وواجباتها، وتنظم الفرق العسكرية (Les Legions) وفقًا للأعمار والمراتب المالية، وتضبط إدارات البلديات (Municipes) والمستعمرات (Colonies) والولايات.

في زمن الجمهورية الثالثة في فرنسا، في أواخر القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، تألفت المؤسسات السياسية من سلطة تنفيذية (Exécutif) ضعيفة (رئيس شكلي وحكومة عابرة)، أما السلطة التشريعية فقوية، تتمثل بمجلس الشيوخ ومجلس نواب (بصورة خاصة)، ومن إدارة ممركزة تشرف على الإدارات، ومن حياة ديمقراطية مصانة بانتخابات دورية وقوانين ليبرالية تجاه الصحافة وحرية التنظيم والتعليم. كل هذا هو جزء من بنية فوقية، في رأي ماركس.

أمّا مصطلح «الوعي الاجتماعي» فيبدو تحديده أكثر صعوبة وأكثر اتساعًا. من بين أوجهه يمكن أن نشير إلى التعبيرات الأدبية والفلسفية منذ أفلاطون وأرسطو وشيشرون، مرورًا بكنط وفولتير وروسو، إلى روايات بلزاك وستندال وفلوبير، بل إنه يمكن وضع العقائد الدينية، بدءًا من أساطير الآلهة اليونانية إلى قرارات المجامع الكنسية، إلى نظام الإشارات الرمزية للماسونية، في هذا الحقل، حقل «الوعي الاجتماعي». حتى يمكن أن نضع فيه وفقًا لمفهوم ماركس، أهرامات الجيزة ومعبد الكرنك، ولوحات مايكل أنجلو ورفائيل وتماثيل رودان. كل هذه هي مظاهر من الوعي الاجتماعي، يسميها ماركس (أشكالًا أيديولوجية)[1].

هذه الترسيمة الماركسية (Shéma marxiste) لتنظيم المجتمعات فهمت

---

(1) Guy Bourdé et Hervé Martin, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), pp. 272-274.

بطريقتين: البعض فهم هذه الترسيمة بطريقة جامدة، بوصفها نوعًا من الثنائية القطبية: البنية التحتية الاقتصادية من جهة، والبنية الفوقية الأيديولوجية من جهة ثانية، وما بينهما من روابط ترسم هندسة المجتمع. والبعض الآخر تصوّرها على أنها بناء من عدة سطوح: القاعدة هي القوى المنتجة تقوم عليها الأنشطة الاقتصادية التي تحمل العلاقات الاجتماعية. وهذه الأخيرة تستدخل المؤسسات السياسية التي تعطي للأيديولوجيا شتى أشكالها.

على أن الشيء الأساسي في هذا المفهوم الماركسي لمسألة البنية (التحتية والفوقية)، هو في اكتشاف «الصلة» ما بين مستويات البناء الاجتماعي. واكتشاف هذه الصلة يعني معرفة حالة التمفصل ما بين ضرورات «الكل الاجتماعي» (Les Instances du tout social) أي لحظات استحقاق نصاب كل مستوى في إطار الكل الاجتماعي.

هذا هو «الجديد» الذي أتى به ماركس وتمايز من خلاله عن نظرتين سائدتين لتاريخ الأفكار، ولتاريخ الظواهر الاقتصادية والاجتماعية: أولًا عن نظرة الفكر «المثالي» التي ترى في تيار الأفكار تيارًا معزولًا عن البنى الاقتصادية والاجتماعية. كأن يرى تاريخ الفلسفة الغربية أنه مجرد تاريخ تسلسل الأفكار، منذ أفلاطون إلى هيدغر. وثانيًا نظرة الفكر الميكانيكي حيث وقعت بعض مدارس الفلسفة الوضعية، فتم تصنيف الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بقائمة تتضمن أبوابًا معزولة أو مستقلة بعضها عن البعض الآخر[٢].

هذا على أن بعض الدارسين الماركسيين، ذهبوا في فهم طبيعة العلاقة بين البنيتين، مذهبًا اقتصاديًا (Economiste)، معتبرين أن شتى الظواهر الواقعة في مستوى البنية الفوقية، يمكن أن تختزل إلى أواليات البنية التحتية. هذا التفسير الاقتصادوي أوصل أيضًا إلى ميكانيكية تاريخية. روّجت له فيما بعد الدعاية الستالينية، والتفكير الماركسي «الدوغمائي» عند عدد من المؤرخين السوفيات ومقلديهم في العالم.

---

(٢) انظر مثلاً على ذلك، تصنيف لانجلوا وسينوبوس للظواهر التاريخية، وقد وسّعنا هذا التصنيف في الفصل السابق.

ولا بـد من الإشـارة هنـا إلى أن ثمة محـاولات جرت منـذ مطلع القرن العشـرين، لتجـاوز هـذه الميكانيكيـة الاقتصاديـة والدوغمائيـة العلموية، كان آخرها محاولة ألتوسير (Althusser) في الستينيات لتقديم قراءة لماركس متحررة إلى حد ما من تلك الميكانيكية في فهم العلاقة بين مسـتويات البنيتين. يقول ألتوسير «كل من هذه المستويات هو بنية بحد ذاتها، فهو مستوى مستقل نسبيًا [...] والعلاقـة بين مسـتوى وآخر هي علاقة اتجاه مـزدوج: من البنية التحتية إلـى البنيـة الفوقيـة، ومن البنيـة الفوقية إلـى البنيـة التحتية، ولكن فـي النهاية الاقتصاد هو المحدّد»[٣].

يقـول ماركـس: «إن نمـط الإنتـاج للحيـاة الماديـة يكيّـف مسـار الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بوجه عام». ويعلّق المؤرخ الماركسي المعاصر بيـر فيـلار (P. Vilar) علـى هـذه الموضوعـة بالقـول: «إن المفهـوم المركزي، والعنصر المتماسـك، وموضوع النظرية (لـدى ماركس) هو نمط الإنتاج كبنية محدَّدة ومحدِّدة (Determinée et Determinante)»[٤].

* * *

يلاحظ ماركس في دراسـته للتاريخ (ودراسـة ماركـس للتاريخ كانت وسـيلة لإثبـات نظريـة) تتابعًـا لأنماط من الإنتـاج. وهو يسـجل في كتابه **الأيديولوجيـا الألمانيـة** (١٨٤٦)، وفـي **البيـان الشـيوعي** (١٨٤٨)، ثلاثـة أنمـاط مـن الإنتـاج: **القديـم** (L'Antique) **والإقطاعي** (Féodal) **والرأسـمالي** (Capitaliste)، وفي مقدمة **نقد الاقتصاد السياسـي** (١٨٥٩)، يشـير إلى نمط الإنتاج الآسيوي، حيث تكون علاقة الإنتاج متوسِّطة بالدولة ـ وهذا النمط يذكّـر بتنظيـم مصـر الفرعونيـة، والصيـن الإمبراطوريـة، والبيـرو في عهد «الأنكا» (حضارة البيرو القديمة).

علـى أن تمرحـل التاريخ الـذي يقترحه ماركـس هنا ليـس «نهائيًا». كان

---

(٣) Louis Althusser et Balibar Etienne, *Lire le capital I* (Paris: Maspero, 1968), p. 45 et p. 221.

(٤) p. Vilar, «L'Histoire marxiste, histoire en construction»,dans: *Faire de L'histoire*, sous la direction de J. Le Goff et p. Nora, avec la participation de trente trois spécialistes, 3 tomes (Paris: Gallimard, 1974), t 1, pp. 169-209.

ماركس يتابع اكتشاف أنماط الإنتاج عبر قراءاته الكثيفة والمعمّقة في التاريخ. وفي مخطوطة كتبها عام ١٨٥٨ مبادئ نقد الاقتصاد السياسي، يتحدث ماركس عن «الجماعة القبلية» التي تظهر في «ظروف الاستخدام العام للأرض»، كما يتحدّث عن «الملكية الجرمانية» و«الملكية السلافية»، المختلفتين عن «الملكية الرومانية»[٥].

كان ماركس، في نظر من أعاد قراءته في مرحلة ما بعد الستالينية، مستعدًا للمراجعة، ولاكتشاف الجديد في ضوء ما تقدّمه معلومات التاريخ والإثنولوجيا والاقتصاد. كما أن حركة التاريخ لا تسير وفقًا لخط أحادي وأسلوب واحد. فقد تتغير أنماط الإنتاج بطريق الثورة أو الطفرة. وقد تشهد تحولات «بطيئة خلال قرون»، وقد تتعايش أنماط إنتاج متعددة. أحدها مهيمن والآخر ثانوي.

لقد استعار ماركس من هيغل المنهج الجدلي (Méthode dialectique) ولكن بقلبه، أي «بوضعه ـ كما قال ـ على رجليه». فبالنسبة إلى هيغل، إن حركة الفكر (Pensée)) التي يجسدها تحت اسم «الفكرة» (Idée) هي خالقة «الحقيقة»، التي هي ليست إلا الشكل «الظاهراتي» (Phénoménal) للفكرة. يأخذ ماركس من هيغل مبدأ التناقض داخل الأفكار، ليدخلها في قلب الواقع الاجتماعي، ويجعله «محركًا للتاريخ» (Le Moteur de l'histoire).

ينشأ التناقض من خلال المسار التاريخي الذي هو بتعابير ماركس كالتالي:

«في مرحلة معينة من نمو القوى المنتجة المادية للمجتمع، تدخل هذه القوى في حالة تناقض مع علاقات الإنتاج [...] فتنفتح مرحلة من الثورة الاجتماعية. إن التغير في القاعدة الاقتصادية يقلب تقريبًا كل البنية الفوقية الضخمة».

إن مستويات حقائق الواقع الاجتماعي لم تعد لتتوافق مع بعضها البعض. التناقض ما بين لحظات الضرورة (Les Instances) يؤدي إلى هدم بنية وإلى ظهور أخرى.

---

(٥) Bourdé et Hervé, *Les Écoles historiques*, p. 278.

مثلان يوضحان تطبيق هذه الفكرة:

ـ المثل الأول: الثورة الفرنسية: في القرن الثامن عشر، اصطدم التطور الاقتصادي المرتبط بتقدم العلوم والتقنيات، وبتجديد وسائل الزراعة، وبنمو السكان، بالنظام القديم، وبالإدارة الملكية، وبالأطر الإقطاعية وبنظام الهيئات الحرفية (Les Corporations)، الأمر الذي قاد إلى الثورة، ثم إلى إقامة النظام الإمبراطوري، بين عامي ١٧٨٩ و١٨١٥. في غضون القرن التاسع عشر، ومن خلال الثورات والحركات الشعبية التي تتالت، تبلور المجتمع الرأسمالي الليبرالي بقيادة طبقة برجوازية من رجال الأعمال.

ـ المثل الثاني: الحرب الأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية: إن وجود نظام زراعي يعتمد على العبودية في الجنوب، كان يربك ويزعج عمل الرأسمالية الصناعية في الشمال. انحل الصراع بالحرب الأهلية ١٨٦١ - ١٨٦٥. وعندما انتصرت قيادة الشمال، بادرت إلى تحرير «العبيد السود»، وشجعت على استقدام المهاجرين الأوروبيين، وأكثرت من تأسيس المشاريع الصناعية...[٦].

❁ ❁ ❁

تبدو نظرية ماركس في حركة التاريخ (المادية التاريخية) أنها تتأرجح بين «الحتمية الاجتماعية» (المسار المحدّد بحل التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج)، وبين دور إرادة البشر في التغيير. ما يشير إلى نظرته في الحتمية قوله: «يدخل البشر في ما بينهم في عملية الإنتاج الاجتماعي لوجودهم بعلاقات محددة ضرورية بمعزل عن إرادتهم»[٧]، يعني ذلك أن العلاقات الاجتماعية ليست حرّة وليست واعية.

لكن ماركس يرى في جانب آخر، مساحة للفعل الإنساني من خلال ما يسميه «الممارسة الاجتماعية» (مفهوم Praxis). إن العمل والوعي مترابطان.

---

(٦) أمثلة مستقاة من: Ibid., pp. 288-295.

(٧) هذا القول استوقف كلود ليفي ـ ستراوس، عندما رأى أن هذا الحيز اللاواعي في عملية الإنتاج هو الذي يدخل في نطاق الدراسة الإثنولوجية.

إن مجموعة من الناس لا يمكن أن تفهم مسار تطوّرها إلا من خلال انتظامها والتزامها في عملية التغيير. بتعبير آخر، فإن الناس وإن كانوا مندرجين في بنى اجتماعية فإنهم ليسوا أشياء سلبية، وإنما ذوات فاعلة في تاريخهم الخاص.

ومهما يكن من أمر هذه الثنائية في فكر ماركس، وتجاذبها في الاتجاهات والمدارس التي صدرت عن الماركسية، فإنه لا بد من النظر إلى ماركس من داخل الأجواء الثقافية والفلسفية التي سادت القرن التاسع عشر ومحورها «التطورية» (L'Evolutionnisme).

كان ماركس، شأنه شأن هيغل، وشأن معظم مفكري القرن التاسع عشر من ذوي النظرة التاريخانية، يعطي للتاريخ معنى ما، ولأعمال البشر غاية (Finalité). يقول: «إن علاقات الإنتاج في المجتمع البرجوازي هي آخر شكل من أشكال التناقض في مسار الإنتاج الاجتماعي... ومع هذا التشكيل الاجتماعي (Formation sociale) تنتهي مرحلة ما قبل التاريخ في المجتمع الإنساني»[٨].

يندرج تاريخ ما قبل الشيوعية في نص ماركس في مصطلح ما «قبل التاريخ». ذلك بأن التاريخ وفقًا لهذه التطوّرية والغائية، يجب أن يلد بعد صدامات، وثورات، وآلام، «مجتمعًا شيوعيًا»، مجتمعًا يقوم على «السلام والوفرة».

وهذا المآل هو الذي حدا بناقدي ماركس إلى أن يعدّوه هنا مفكرًا مثاليًا بل طوباويًا، وهيغليًا بمعنى من المعاني.

ثانيًا: مفاهيم من أجل فهمٍ أفضل للتاريخ

١ ـ سوسيولوجية الطبقات

من المفاهيم الرئيسة في المادية التاريخية، الطبقة. والطبقة كلمة لها معنى الشريحة أو الجماعة أو الفئة الاجتماعية في المجتمع، استخدمت

(٨) Jean Domarchi, *Marx et l'Histoire*, collection essais et philosophie; no.7 (Paris: Éditions de l'Herne, 1972).

إبان الثورة الفرنسية، كما استخدمها الاشتراكيون الفرنسيون بعد الثورة، (سان سيمون، وبرودون، وآخرون) بمعانٍ متعددة: الطبقة الصناعية (La Classe industrielle)، «الطبقات المالكة» (Possédantes)، «الطبقات المتوسطة» (Moyennes) «الطبقات العاملة» (Classes laborieuses).

اقتبس ماركس التعبير عن الإرث الاشتراكي الفرنسي، ولكن أدخله في قلب نظامه المفاهيمي: «إن تاريخ كل مجتمع حتى يومنا هذا، هو تاريخ صراع الطبقات: الحر والعبد، النبيل والعامي، البارون والقن... بكلمة: المضطهِدون والمضطهَدون، كانوا على الدوام في مواجهة، لقد خاضوا صراعًا بلا انقطاع، هذا الصراع كان مُقَنّعًا أحيانًا ومكشوفًا أحيانًا أخرى. وكان في كل مرّة ينتهي إما بتحويل ثوري للمجتمع بكامله، أو بتدمير الطبقات المتصارعة».

كيف تتحدّد الطبقة في التعريف الماركسي؟ يحدّد ماركس الطبقات تبعًا لمواقعها في نمط الإنتاج. ففي نمط الإنتاج الرأسمالي يلاحظ ماركس ثلاث مجموعات: العمال المأجورون، الرأسماليون، ملّاك الأراضي. وهؤلاء يتشكلون كطبقات بسبب طبيعة مداخيلهم ومصادرها: من قيمة عملهم، من رأسمالهم، من أرضهم...».

ويضيف ماركس عنصرًا إلى موقع المجموع في الإنتاج هو عنصر الوعي، وعي أفراد المجموعة لمصالحها العامة كطبقة. في ١٨ برومير تتوضح الفكرة في سياق حديثه عن التركيب المعقد والمتنوع للطبقة وفئاتها وتعدد مصالح كل فئة واختلاف مواقفها خلال أحداث ١٨٤٨ و١٨٥١. لذا يمكن القول إن مصطلح «الطبقة»، كما استخدمه ماركس وإنجلز تأسيسًا على دراستهما المجتمع الرأسمالي الصناعي الأوروبي والأمريكي في القرن التاسع عشر، لا يجري تعميمه بشكل تبسيطي على كل المجتمعات، وكل التواريخ. في عام ١٨٤٨ أشار البيان الشيوعي إلى «أن تاريخ كل مجتمع هو تاريخ صراع الطبقات». فيما بعد وفي إصدار جديد في عام ١٨٨٣ أضاف إنجلز في الحاشية، وبصورة أصح «التاريخ المكتوب...»، ذلك أن إنجلز اطلع بين عامي ١٨٤٨ و١٨٨٨ على أعمال الإثنولوجي مورغان (L. Morgan) في دراسة «الجماعة البدائية» والمجتمع من دون كتابة الذي يقوم أساسًا على العائلة

الموسّعة (Famille élargie) والملكيـة الجماعيـة (Propriété collective). بـل كان ماركس قد لاحظ وجود أشـكال ما قبل رأسـمالية في الإنتاج لا ينطبق عليها تعريـف الطبقـات فـي أنمـاط الإنتاج التي أشـار إليهـا البيان الشـيوعي الأول ١٨٤٨. ذلك بأن الدراسـات الاقتصادية والإثنولوجية والتاريخية التي ظهرت بعد ذلك، أشارت إلى وجود «الجماعات الرعوية» و«الملكيات الجماعية» من الهند إلى إيرلندا (حاشية من طبعة ١٨٨٨ الفرنسية). بل إنه في النمط الإنتاجي للرأسـمالية لا تتحـدّد الطبقـات وفقًـا لموقعهـا الاقتصـادي فحسـب، بل ثمة اسـتخدامات نلاحظهـا في تحليـلات ماركس السياسـية والتاريخيـة تأخذ في الحسـبان المصالـح الفئويـة الوسـيطة والمصالـح السياسـية والشـرائح داخل «الطبقة الواحدة»، الأمر الذي حدا بالدارسـين لهذه المسـألة إلى أن يقولوا إنه «على الرغم من أن مفهوم الطبقة يؤدي دورًا كبيرًا في التفكير الماركسـي، إلّا أنـه لا نلاحظ عند ماركس أو إنجلز نظرية متبلورة للطبقات الاجتماعية». هذا الأمر ذكره المؤرخ الماركسـي المعاصر بيير فيـلار، فكتب: «يتحدّث ماركس في «التاريخ»، كما يتحدّث في السياسة... بهدف تقليص حقل اللايقين. وهذا ليـس مـن قبيل العلم بعد (Science) إنه تمرين تجريبي (Empirique)، يصدر بغير توقـف مـن المثل إلـى التفكر، ومن التفكر إلـى المثل. وهذا ما مارسـه دائمًا المؤرخون وعلماء السياسة»[٩].

٢ ـ مفهوم الأيديولوجيا

أطلـق تعبيـر «الأيديولوجييـن» (Idéologues) علـى نخبـة مـن العلمـاء والمثقفيـن الليبراليين الذين حملوا بين عامي ١٨٧٩ و١٩٣٠، أفكار فلسـفة الأنـوار، وألّفـوا نوعًـا من الوسـط الثقافـي ـ العلمـي المؤثر فـي التوجهات والقرارات، ومؤسسـات الثقافة في المجتمع الفرنسي آنذاك. واستخدم تعبير «الأيديولوجيا» عند هؤلاء بمعنى علم الأفكار، أو «علم العلوم». وفهم على مسـتوى الممارسـة بوصفه نوعًا من التنسـيق المنهجي ما بين حقول المعرفة العلميـة الآخـذة آنذاك في الازدهـار، وقد انتقل تأثيرهم الفكـري إلى ألمانيا حيـث كانت حلقات من المثقفين والكتّاب تتحلّـق حول هيغل، مُؤَلّفةً أيضًا

---

(٩) Vilar, «L'histoire marxiste...» dans: *Faire de l'histoire*, t 1, p. 171.

نُخبًا مماثلة في تطلعاتها وتوجهاتها الثقافية والعلمية (فلسفة الأنوار + تاريخانوية + وإنسانوية).

في هذا الوقت يخرج ماركس من الوسط الثقافي الهيغلي ليكتب **الأيديولوجيا الألمانية** بين عامي ١٨٤٥ و١٨٤٦، بالاشتراك مع إنجلز، حيث يصار إلى عَدِّ هذه الأفكار جزءًا من البنية الفوقية، مجموعة من التصورات الخيالية مقلوبة رأسها إلى أسفل، في حين «أن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي، مرتبط أولًا وقبل كل شيء بالنشاط المادي للبشر»؛ فـ«ليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة المادية، وإنما الحياة المادية هي التي تحدّد الوعي».

هنا يُدخل ماركس وإنجلز مفهوم الأيديولوجيا في نظام أفكار المادية التاريخية، فماذا تعني الأيديولوجيا في المصطلح الماركسي؟

أول معاني الأيديولوجيا التي تستخرج من نصوص ماركس وإنجلز أنها تمتزج كما أشرنا بمفهوم البنية الفوقية على اختلاف مستويات هذه الأخيرة. ففي **أطروحات فيورباخ**، يجري تماهي الأيديولوجيا مع الفلسفة، وبصورة خاصة مع فلسفة هيغل؛ وفي أحيان أخرى يتسع معناها ليشمل: إنتاج الأفكار، كل الأفكار: الأخلاق، والدين، والميتافيزيقيا... بل إنها في نقد الاقتصاد السياسي تتوسّع لتشمل الأشكال القانونية والسياسية والفنية. إنها كلها «أشكال أيديولوجيا» للوعي الاجتماعي، كما رأينا.

في كتابات أخرى يأخذ مفهوم الأيديولوجيا معنى آخر: معنى «الوعي الخطأ» (Fausse conscience)، أو الوعي غير الكامل (Imparfaite). وفي بعض أماكن **أطروحات فيورباخ** يرى ماركس أن الأيديولوجيا نظام قيم تفرضه الطبقة السائدة على كل المجتمع. «إن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة».

ثالثًا: الاتجاهات الماركسية بعد ماركس وإنجلز

١ ـ الوقوع في الاقتصادوية والعلموية

بعد وفاة إنجلز (١٨٩٥)، حيث غاب المحور الأساسي الشارح لأفكار ماركس توزّعت الكتابة الماركسية (التي تسترشد بالأصول الماركسية) إلى اتجاهات يأخذ كل واحد منها من ماركس وإنجلز نقاط ارتكاز محدّدة،

ويدفع بالفكرة الرئيسة إلى أقصاها لتكون اتجاهًا خاصًا هو نوع من «مذهب عقائدي» (Doctrine).

يمكن أن نلاحظ في هذا السياق اتجاهات متداخلة أو منفصلة، ركّز كل واحد منها على جانب من جوانب تفكير ماركس:

فثمة من ركّز على جانب النزعة العلمية الوضعية عند ماركس وإنجلز (Scientisme)، وكانت هذه النزعة بارزة بصورة خاصة عند إنجلز في كتابه **أصل العائلة**. وفي منهجه الاجتماعي في دراسة الطبقة العاملة، وفي نزوعه إلى إيجاد التماثل في المنهج بين المادية التاريخية وبين أعمال داروين في **أصل الأنواع**، حيث كان يرى إمكان بناء «تاريخ علمي» للتطور الاجتماعي مماثل للتطور البيولوجي والفيزيولوجي عند الكائنات الحيّة[١٠].

وثمة من ركّز على الجانب الاقتصادي في كتابات ماركس، فجعلوا الأولوية للاقتصاد، واختزلوا ظواهر البنية الفوقية وردّوها مباشرةً إلى أواليات البنية التحتية. مثّل هذه النزعة في ألمانيا كاوتسكي (K. Kautsky) في كتابيه **المذهب الاقتصادي لدى ماركس** (*La Doctrine économique de Marx*) (١٨٨٧)، **والثورة الاجتماعية** (*La Révolution sociale*) (١٩٠٢). وفي فرنسا مثّل هذه النزعة لافارغ (P. La Fargue)، **المادية الاقتصادية** (*Le Matérialisme économique*).

وثمة من ركّز على جانب الممارسة الاجتماعية (Praxis) في تفكير ماركس، أبرزهم لينين الذي ينسب إليه أنه أضاف إلى الماركسية نظرية **الحزب** ونظرية **الثورة والدولة**. وضع لينين في مركز تفكيره فكرة الـ Praxis، فشدّد على ضرورة الوحدة الجدلية بين الممارسة النظرية والممارسة العملية، بين معرفة (الواقع) الحقيقي (Le Réel)، وبين العمل الهادف إلى تغيير هذا الواقع.

في عام ١٩٠٢ كتب لينين كتابه المعروف **ما العمل** راسمًا إستراتيجية

---

(١٠) قارن: فريدريك إنجلز: **لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية** (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٧)، ص٢٨ - ٣٠، وأنتي دوهرنغ: **ثورة الهر أوجين دوهرنغ في العلوم**، ترجمة فؤاد أيوب، مصادر الاشتراكية العلمية؛ ٦ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، مقدمة الطبعة الثانية (١٨٨٥)، ص١٢ - ١٦.

العمل من أجل الإطاحة بالنظام القيصري ووسيلة بناء «**الحزب الثوري**» وأطره الفكرية والتنظيمية. وفي كتابه **الثورة والدولة** (١٩١٧) يتحدّث لينين عن مهمات البروليتاريا، وهي في نصاب السلطة، في تصفية جهاز الدولة القديم البرجوازي، وإحلال «دكتاتورية البروليتاريا» التي ترجمت عمليًا **بالدولة ـ الحزب**.

ثم جاءت الستالينية التي ورثت اللينينية بدءًا من عام ١٩٢٨ كمؤسسة حزبية وأيديولوجية حاكمة، تأكيدًا جامعًا لهذه النزعات التي قُرِئَتْ عند ماركس بصورة عقائدية ومذهبية جامدة:

ـ النزعة العلموية التي ترى في الكتابة التاريخية المسترشدة بقوانين «المادية التاريخية» علمًا قادرًا على اكتشاف قوانين حركة التاريخ في الماضي والحاضر والمستقبل.

ـ والنزعة الاقتصادية التي ترى في البُنى الفوقية انعكاسًا للبنية التحتية، وترى في الاقتصاد القاعدة الأولى الأساس.

ـ والنزعة العملية والدولتية التي ترى في الحزب والدولة شرطًا لتقدم التاريخ نحو «الشيوعية».

منذ ذلك الحين أضحت «**الماركسية ـ اللينينية**»، وفي ظل الستالينية سستامًا (نسق) أيديولوجيًا، وظيفته تثبيت دكتاتورية الحزب/ الدولة. فهو يجسد الطبقة العاملة، وهو صانع الثورة، وهو محدّد مسار التاريخ. وكما يقول أحد الباحثين، «المعرفة لديه [لدى الحزب] تبرّر [تشرّع] سلطته» (Son savoir légitime son pouvoir).

في هذه المرحلة الستالينية، شهدت الماركسية تقهقرها النظري. هذا التقهقر النظري يمثله خير تمثيل الكتاب الذي أُلّف بإشراف ستالين، وموافقة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي في عام ١٩٣٨ حول **تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي**. عُدّت المادية التاريخية في هذا الكتاب «علمًا دقيقًا» (Science exacte) قادرًا على اكتشاف «قوانين التاريخ».

تقول مقدمته: «إن ماركس وإنجلز اكتشفا قوانين تطور المجتمع الرأسمالي وبرهنا علميًا أنّ تطور المجتمع الرأسمالي وصراع الطبقات

داخل هذا المجتمع يجب أن يقود حتمًا إلى سقوط الرأسمالية».

وفي مكان آخر يقول: «إن العلم التاريخي، إذا أراد أن يكون علمًا حقيقيًا فإنه لا يمكنه أن يختزل تاريخ التطور الاجتماعي إلى قرارات ملوك، وزعماء عساكر، أو إلى قرارات فاتحين أو خدم دولة. إن علم التاريخ يجب أن يهتم بتاريخ المنتجين، بتاريخ الجماهير الكادحين، بتاريخ الشعوب [...]. وحزب البروليتاريا إذا أراد أن يكون حزبًا حقيقيًا فيجب قبل كل شيء أن يتعلّم علم قوانين التطوّر الاقتصادي للمجتمع»(١١).

أما على صعيد مضمون الكتاب، فقد هدف إلى تثبيت سلطة ستالين وتبريرها، في قيادة الحزب والدولة، وعلى الرغم من ذهاب ستالين، فإن المنظور التاريخي وفقًا للفهم الستاليني لماركس، ظلّ سائدًا في عهد خروتشيف وبريجينيف، ولم تغب ظلال التفكير الستاليني عن كثير من الكتابات التاريخية في العالم، التي كانت تقدّم نفسها على أنها «ماركسية» من خلال الإكثار من الاستشهاد بالنصوص الماركسية على أنها «النظرية العلمية» المؤدية إلى اكتشاف «قوانين التاريخ».

٢ ـ اجتهادات ماركسية (مجدّدة)

في مواجهة المذهبية الاقتصادية، وفي مواجهة «المذهبية العلموية»، وقد اجتمعتا في الستالينية، كانت تيارات أفكار قد ظهرت قبيل الحرب الأولى، ثم بعدها، وحاولت أن تقدّم اجتهادات مغايرة للمذهبيات الاقتصادية أو العلموية.

ـ في النمسا يطالب ماكس أدلر (Max Adler) الباحثين والكتّاب بأن يأخذوا في الحسبان مختلف العوامل التي تحدد التطور التاريخي، ليس نمو القوى المنتجة وصراع الطبقات فقط، وإنما المعايير الأخلاقية أيضًا التي تتولّد من التناقضات الاجتماعية وتؤثر في المواجهات السياسية.

ـ في ألمانيا، يقوم إدوارد برنشتاين (E. Bernstein) بمراجعة للماركسية

(١١) ستالين، المادية الديالكيتكية والمادية التاريخية (بيروت: دار ابن سينا؛ دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، [د. ت.])، ص٧٦.

فـي كتابه الاشـتراكية النظريـة، والديمقراطية ـ الاجتماعيـة (١٩٠٠)، يعارض التحليلات الاقتصادية لرأس المال، ويناقش نظرية فائض القيمة، يتحفظ حيال نظريـة التغيير من خلال التناقضات والصراعات الحادّة، ويلحظ إمكان التطور البطـيء والهادئ ويُرَجّح أن يتقدّم المجتمع نحو الاشـتراكية لا بفعل الحتمية الاقتصادية وإنما بدافع مثال أعلى أخلاقي.

ـ وفي فرنسا، يحاول جان جوريس (Jean Jores) أن يقيم توليفًا من تقاليد ديمقراطية موروثة من أفكار الثورة الفرنسية، واشتراكية ذات مرجعية ماركسية، فـي مقدمـة كتابـه التاريـخ الاشـتراكي (١٩٠٢) (*L'Histoire socialiste*). يقـدّم جوريس نفسـه «ماركسـيًا مع ماركس وصوفيًا مع ميشـليه»، إن محرّك التاريخ لا يكمن في تأثير علاقات الإنتاج، بل يكمن في التناقض بين تطلعات الغيرية والإيثار لدى الإنسان وبين نقيضها في الحياة الاقتصادية.

٣ ـ محاولات تجديد الماركسية: غرامشي وألتوسير

علـى الرغـم مـن أن الفكـر الماركسـي بعـد الثـورة البلشـفية (١٩١٧)، ولا سـيما بعد انتصار سـتالين، ظل مقننًا في قوالب اللينينية ـ السـتالينية حتى عام ١٩٦٠ وعلى الطريقة التي يقدّمها سـتالين في كتابه الماركسـية ـ اللينينية، فـإن اجتهادًا ماركسيًا ظهر فـي إيطاليا ما بيـن عامـي ١٩٢٠ و ١٩٣٧، تمثّل بكتابات أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci).

كان هذا الأخير منظّرًا لفكرة مجالس المصنع عام ١٩٢٠ وأحد مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي، بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٦.

تناولت أفكاره أساسًـا مسائل السـلطة والحزب ودور المثقف والمجتمع المدنـي ونقـدًا للحتميـة الاقتصاديـة، كمـا قدمتهـا الموجـزات والمبسـطات السـوفياتية. يقـول: «إن الزعـم بتفسـير كل تقلّـب فـي السياسـة وتغيـر فـي الأيديولوجيـا علـى أنه تعبير مباشـر عن البنية الاقتصاديـة يجب أن يواجه. إنه من الوجهة النظرية والوجهة العملية، طفولية بدائية».

يقدّم غرامشي في كتابه المادية التاريخية ثلاث ملاحظات:

١ ـ إن القوانيـن الاقتصادية لا تعمل كقوانين فيزيائية؛ إنها تسـمح بتقييم اتجاهات (Tendances) وليس «ثوابت» (Constantes).

٢ ـ إن آليات الجدلية لا يمكن أن تبسّـط فتصبح قدرًا يجعلنا نعتقد أنها تفعل فعل «الضرورة».

٣ ـ إن الوقائع السياسية تحتفظ بشيء من الاستقلالية بالنسبة إلى صراع الطبقات والبُنى الاقتصادية.

وفـي كتابـات أخـرى، يبلـور غرامشـي مفاهيـم «جديـدة» فـي البحـث والممارسـة: كمفهـوم الـ(Catharsis) المعـادل لمفهـوم «الوعـي» للدلالة على عملية المرور من الاقتصادي إلى السياسي، ومن الموضوعي إلى الذاتي، ومن الضرورة إلى الحرية، وكمفهوم «**الكتلة التاريخية**» المتشـكلة في ظرف معين، من تحالف عددٍ من «طبقات أو شرائح طبقية».

وكمفهـوم «**المثقـف العضوي**» الـذي يربط بين النظرية والممارسـة ربطًا جدليًا متواصلًا ودائمًا بحيث يجعله هذا الربط الدائم قادرًا على تحقيق التطابق بين الفلسفة والتاريخ والحقل والواقع.

وفـي سـتينيات القـرن العشـرين، حـاول الفيلسـوف الفرنسـي ألتوسـير (Althusser) مع تلامذته تجديد الفكر الماركسي، تأسيسًا على ما أضافته المدرسة البنيويـة في قـراءة الخطاب ومفهوم القطائع المعرفية، فعاد إلى «الأصول»، أي إلـى نصـوص ماركس نفسـها، فقرأهـا قراءة فيلسـوف بنيوي (إبسـتمولوجي)، لا قراءة اقتصادي على حدة أو مؤرخ على حدة أو منطقي على حدة أو سياسي علـى حـدة. لقد عيّن فيهـا مرجعيات النص في كل مرحلة مـن مراحل إنتاجه، ليسـتنتج أن ثمـة لحظـة قطيعة معرفية يمكـن ملاحظتها بيـن الكتابات الأولى، ذات الطابـع الأيديولوجـي، وبيـن الكتابـات المتأخرة الأكثـر نضجًا (أي رأس المـال)، التـي تنتمي في رأيه إلـى «مجال العلم». رأس المال في رأيه يؤسـس لعلم جديد في غرضه وطريقته. إنه «قفزة معرفية»، «وثورة نظرية»[١٢].

هذا، إضافة إلى بروز تيارات أخرى في الماركسـية ذات بعد أيديولوجي وذات وظيفيـة سياسـية «نضاليـة» كان لهـا ديناميتها في الحـركات الثورية في العالم، ولا سـيما إبـان هيمنة الثنائية القطبية وصعود حـركات التحرر الوطني

---

(١٢) للتوسع انظر: Althusser et Balibar, *Lire le capital I.*

في العالم: التروتسكية في أوروبا، والماوية في الصين وآسيا، والكاستروية والغيفارية في أمريكا اللاتينية.

غير أن ما يهمنا في البحث التاريخي، هو جانب تأثير الماركسية ولا سيما في نظريتها في «المادية التاريخية»، في بلورة أو إنضاج أو توجيه البحث العلمي في الإنسانيات والاجتماعيات: توجيه البحث نحو حقول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وبلورة أنماط في التفكير الجدلي الرابط ما بين مستويات التعبير والتحول في مجرى حركة التاريخ. هذا التوجيه أو التبلور كانا أحيانًا صريحين، وأحيانًا ضمنيين.

ثمة مفاهيم، أكّدها ألتوسير، كمفهوم نمط الإنتاج، ومفهوم القوى المنتجة، ومفهوم «التشكيلة الاجتماعية» (Formation sociale) ومفهوم «الأيديولوجيا» بوصفها كلها «أجهزة مفهومية» إجرائية ضرورية للبحث لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين.

والواقع أن هذه الإجرائية ـ العملية كانت تتم على مستوى المنهج، صراحةً أو ضمنًا، منذ مطالع القرن العشرين، من دون أن يكون المؤرّخ أو عالم الاجتماع «مضطرًا» إلى أن يستشهد «بأقوال» لماركس على طريقة القوالب الستالينية، أو على طريقة «الماركسية النضالية» في العالم الثالث، أو أن يعلن «مذهبية ماركسية» معينة.

إن تأثير الماركسية الضمني واضح في أعمال مؤرخي مدرسة **الحوليات**، حيث يستخدم هؤلاء «المفاهيم الماركسية» بحرية ومن دون التزام حرفي بـ«نصوصها»، ونلاحظ ذلك على سبيل المثال:

ـ عند مارك بلوخ (M. Bloch)، أحد مؤسسي مجلة **الحوليات** في أعماله: **خصائص التاريخ الريفي الفرنسي** (١٩٣١)، و**المجتمع الإقطاعي** (١٩٣٦).

ـ عند فرنان بروديل، في تحليله للبنى الاقتصادية في كتابه **المتوسط والعالم المتوسطي** وفي **الحضارة المادية**. وكذلك في تطويره لأشكال التمفصل بين البنية الفوقية والبنية التحتية، وذلك من خلال تفكيكه للأزمنة التاريخية من ضمن مفهوم «المدى الطويل» في التاريخ، كما سنرى.

يقول بروديل، وهو مؤرّخ غير ماركسي: «إن عبقرية ماركس وسر قوته

المثمـرة تعـود إلى أنـه كان الأول في اكتشـاف «نماذج اجتماعيـة» من خلال التأريخ للمدى الطويل (الفترة الطويلة Longue durée).

- **وعند جورج دوبي** (G. Duby)، سواء في دراسته لتاريخ **حياة الأرياف في الغرب القروسـطي** (*L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval*) (١٩٦٢)، أو تأريخه للحياة الخاصة، أو في تأريخه للأيديولوجيات، ومن خلال تضمينها تاريخ العقليات والذهنيات.

- بـل عنـد مؤرخين مستشـرقين أمثال **كلـود كاهـن** (C. Cahen) وموريس لومبار (M. Lombard) ممّن درسـوا التاريـخ الاجتماعي والاقتصادي في العالم الإسلامي.

هـذا على أن مدرسـة **الحوليات** التي ينتمي إليهـا هؤلاء المؤرخون، كان لها أيضًا تكوينها الخاص، ومسارها المستقل، وإن اقتبس أصحابها صراحة أو ضمنًـا «مفاهيـم ماركسـية» مرنة، كانت قـد أضحت بدءًا مـن الربع الأول من القرن العشـرين جزءًا مسـتدخلًا في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي شـهدت بدورها قفزات كبرى مع ظهور نظرية النسـبية والثورة العلمية وترافق هذه الأخيرة مع الدراسات الإبستمولوجية، ولكن أيضًا في ظل تأزم حضاري انفجـر فـي حربين عالميتين مدمرتين، وفي مجرى الأزمـة العالمية الاقتصادية الكبـرى التي عصفت بالولايـات المتحدة الأمريكيـة ودول أوروبا الغربية في عام ١٩٢٩.

الفصل الحادي عشر
مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد

أولًا: ظروف تأسيس مجلة الحوليات

١ ـ الالتفات نحو «الاقتصادي» والاجتماعي»

تأسّست مجلة الحوليات عام ١٩٢٩، أي في العام نفسه الذي انفجرت خلاله الأزمة المالية الكبرى من بورصة «وول ستريت» (Wall Street) في تشرين الأول/ أكتوبر وعمّت أمريكا وأوروبا. على أن الدارسين الذين ربطوا بين الحدثين إنما عنوا بذلك ما يعنيه الربط من دلالات السياق التاريخي، وليس مجرد التزامن أو المصادفة.

ذلك بأن الاضطرابات الدرامية للاقتصاد الرأسمالي، التي بدأت تلوح في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وضعت فكرة «التقدّم» (Progrès) وهي الفكرة التي سادت ثقافة القرن التاسع عشر، موضع التساؤل. لقد كشفت الأزمة عن أهمية الأسئلة التي كانت بدأت تثور بحثًا عن أسباب الجمود والانكماش والبطالة.

لقد بدأت الأسئلة تتوجه إلى الحقل الاقتصادي، ولا سيما إلى تاريخ حركة الأسعار، لفهم ما يجري بين انتكاسات وتراجعات وأزمات اجتماعية.

بدأ الحديث عن سياسات اقتصادية في بلدان أوروبا وأمريكا، وظهرت عدة كتب في التاريخ الاقتصادي وبخاصة في تاريخ حركة الأسعار وتذبذبها. وفي هذا السياق كان العنوان الأول للمجلة حوليات: **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** لافتًا للنظر.

٢ ـ صدمة الحرب

سياق آخر عين للمجلة توجهًا جديدًا في التاريخ: مآسي حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ ونتائجها: «إن ملايين القتلى استدعوا في الأحياء الشعور بمسؤوليتهم». وبالنسبة إلى المؤرّخ، عنى ذلك إفلاس التاريخ ـ المعركة (L'Histoire bataille)، أو التاريخ السياسي العسكري الذي لم يعرف أن يمنع البربرية. بدا ثمة شعور عند بعض الكتّاب والفلاسفة بأفول العصر الذهبي لأوروبا وبداية «عصر انحطاطها». من ذلك كتاب شبنجلر **انحطاط الغرب** (*Le Déclin de l'occident*) ١٩٢٠، وكتابات أخرى عن أزمة الحضارة الأوروبية عبّرت كلها عن اهتزاز يقينيات ما قبل الحرب، والالتفات إلى مراكز أخرى (اليابان، الولايات المتحدة)، وإلى تجاوز المركزية الأوروبية نحو تعدد الحضارات، وإلى ممارسة نقد للأفكار السائدة الموروثة من القرن التاسع عشر. لقد تكوّنت أنتلجنسيات شابة نقدية في الثلاثينيات تتميز برفض ما هو سائد. وبالنسبة إلى التاريخ، وفي فرنسا خصوصًا، برفض التاريخ السياسي الذي ساد لدى مؤرخي «المدرسة المنهجية». هذا الرفض للتاريخ السياسي كان يواكبه أو يمهد له رفض للعبة السياسية، وللحياة البرلمانية، وللأحزاب وللحكومات. فثمة توجه بديل نحو المجتمع وتركيز على قضاياه، وثمة محاولة للتفلّت من وصاية الدولة على المعرفة، ولا سيما المعرفة التاريخية: إنها محاولة خروج عن «التاريخ الرسمي» الذي كانت قد فرضته في المدارس والجامعات «المدرسة المنهجية الفرنسية».

٣ ـ ازدهار العلوم الاجتماعية والتزاحم مع علم الاجتماع

عامل آخر رافق عملية التأسيس وأثّر في التوجه الجديد الذي دعا إليه مؤسسا مجلة **الحوليات** مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وهو توسع الدراسات فيحقل العلوم الاجتماعية الجديدة: الألسنية، التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا، وبصورة خاصة علم الاجتماع الذي يجعل من موضوعه دراسة المجتمع، فهو على تماس مباشر مع التاريخ، ولا سيما وفقًا للصياغة التي دعا إليها دوركهايم (Durkheim) ومدرسته: إقامة علاقات تعاون مع العلوم القريبة لتعميق مفهوم «السببية الاجتماعية» للظواهر.

لم يكن علم الاجتماع في فرنسا حتى أواخر القرن التاسع عشر، قد اكتسب موقعًا أكاديميًا راسخًا في الجامعات؛ فكان على دوركهايم وتلامذته أن يواجهوا وينافسوا في الوقت نفسه، علومًا اكتسبت مواقع أكاديمية مؤسسية قوية. في عام ١٨٩٧ أسس دوركهايم مجلة: الحولية السوسيولوجية (*L'Année sociologique*)، ليخوض معركة جذب للعلوم الأخرى نحو محور علم الاجتماع، وليرسم حدودًا للعلوم الأخرى في حقول لا تتعدّاها.

وبالنسبة إلى التاريخ، لا ينكر دوركهايم أهمية التاريخ، إذ يعدُّه جوهريًا، ولكن على المؤرخ «**أن يكتفي بجمع الرحيق الذي يجعل منه عالم الاجتماع عسلًا**». أما عندما يطمح التاريخ أن يحلل ويفسر الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإنه يصبح في رأي دوركهايم «فرعًا من علم الاجتماع».

هذا السجال بين جماعة علم الاجتماع وجماعة علم التاريخ، الذي دار حول حقول كل من هذين العلمين وتخومهما، استمر في الربع الأول من القرن العشرين، ومهّد لمارك بلوخ ولوسيان فيفر، صاحبي مشروع مجلة **الحوليات** أن يخوضا صراعًا أكاديميًا لجانب موقع علم التاريخ الراسخ أساسًا في الأنظمة الأكاديمية الفرنسية، ولكن هذه المرّة باتجاه إغنائه بأطروحات مدرسة علم الاجتماع الدوركهايمي، التي نزعت أن تُلحق التاريخ الاجتماعي بفروع علمها. لقد تبنى كل من مارك بلوخ ولوسيان فيفر أطروحات المدرسة الدوركهايمية، لجهة شمول ميادين علم الاجتماع في الحياة البشرية والزمن التاريخي، على أن تكون هذه الميادين هي ميادين علم التاريخ وكانت مجلة **الحولية الاجتماعية** هي المجلة القديمة «النموذج» الذي تطمح إلى أن تكون مجلة **الحوليات** عليه. بل إن تأثيردوركهايم في مارك بلوخ كان واضحًا. يقول هذا الأخير «لقد علّمنا دوركهايم أن نحلل بمزيد من العمق، وأن نعصر المسائل عصرًا...»[1] (À serrer de plus près les problèmes).

لقد مارست مدرسة علم الاجتماع الفرنسي تأثيرًا في التحوّل الذي

---

(١) Marc Bloch, *Apologie pour L'histoire ou métier d'historien*, préf. J. Le Goff (Paris: Armand Colin, 1993), p. 27.

سيشـهده علم التاريخ. لقد خرج هذا الأخير بفعل التحدّي والتنافس العلمي، من حيّز التاريخ السياسي والمؤسسات السياسية التي انحبس فيها، إلى رحاب دراسة الحياة الاجتماعية الشاملة.

هذا ولم تكن التحوّلات الفكرية التي تجري في المشهد الثقافي الألماني بعيـدة مـن مجـرى التأثير في الفكر التاريخـي الذي كان آخذًا فـي التكوُّن مع تأسيس مجلة **الحوليات** في فرنسا.

٤ ـ تأثير ماكس فيبر

فـي هذا المجـال، وفي موازاة المدرسـة الدوركهايمية في فرنســا، كانت جهـود ماكـس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) في ألمانيا، ولا سـيما في مجال دراسـة علم الاجتماع التاريخي (السوسيولوجيا التاريخية)، **تقدّم أنماطًا من الدراسات التي تجمع في إطار معرفي واحد، دراسة الدين والقيم والثقافة ودراسة التاريخ والقانـون والاقتصـاد وعلـم الاجتمـاع وعلم السياسـة.** هـذه المعـارف تلتقي وتتشـابك في معالجة الظواهر الاجتماعيـة والدينية والاقتصادية في كلٍ واحد وشامل، ولا سيما حين معالجة مسألة تعددية الخلفيات والتكوينات والأبعاد، وكمـا هـو شـأن كتـاب ماكـس فيبـر **الاقتصـاد والمجتمـع** أو كتابـه **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية**... إلخ.

لقد خرج ماكس فيبر من المدرسة التاريخية الألمانية، واستخدم في أطروحاته التـي دمـج فيها القانون والاقتصاد والاجتماع، أبحاث التاريخ الكبرى التي قام بها الدارسـون الألمان في القرن التاسـع عشـر عـن تاريخ العالم اليونانـي، والروماني الكلاسـيكي وعوالم وحضارات أخرى آسـيوية هندية وصينيـة وعربية. غير أنه لم يبق أسير تلك التاريخيانية التي تهتم بتتابع الوقائع وأسبابها الظاهرة المباشرة.

فـي هـذا الإطار، قـدّم ماكس فيبر وعبـر موقعه المتعـدد الاختصاصات، نماذج من الدراسات التي تتعاضد فيها علوم الإنسان والمجتمع، لتكوين منهج تكاملـي تـدرك مـن خلالـه وتفهـم الظواهـر الكبرى فـي التاريـخ الاقتصادي والسياسي والثقافي والديني: اقتصادات الأديان والنظم السياسية في الحضارات والثقافات العالمية.

لقد استفاد فيبر من المدرسة التاريخانية الألمانية (من أعمالها الكبرى)، ولكنه تجاوزها لناحية البحث في ما تعنيه الواقعات، كمسائل كبرى ودلالات في التاريخ العالمي، وتاريخ الحضارات المقارن.

وهو استفاد أيضًا من أعمال ماركس وإنجلز في التاريخ الاقتصادي، ولكنه اختلف عنهما في رفضه أن يجعل من المعتقدات الدينية مجرد انعكاسات لأوضاع اقتصادية اجتماعية أو لمواقع طبقية، فلقد رأى في أشكال التدين، وطبيعة المعتقدات والأخلاقيات تأثيرات في أشكال الإنتاج والعمل وجمع الثروة في المجتمعات، ومسلكيات رجال الأعمال.

والخلاصة: إن ما قدّمه ماكس فيبر من مساهمات متكاملة بين الاختصاصات الاجتماعية والإنسانية، ومن نظرات في التفكير والتأمل متجاوزة ترسيمة «التقدم» أو «التطور» الأحادي في التاريخ، كان يقدم من خلاله إلى المؤرخين الاقتصاديين وإلى علماء الاجتماع الفرنسيين في لحظة تأسيس مشروع مجلتهم **الحوليات** في عام ١٩٢٩، نموذجًا ومثالًا عمّا يمكن أن يكون عليه تعاون التاريخ وعلم الاجتماع والعلوم الأخرى. بل إن مؤرخًا فرنسيًا معاصرًا من مدرسة **الحوليات**، هو بول فين (Paul Veyne) رأى في ماكس فيبر رائد التاريخ الكامل أو الشامل، حيث يمكن أن ينظر إلى «علم اجتماع ماكس فيبر تاريخًا شاملًا ومقارنًا وغير حدثي».

إن التاريخ غير الحدثي (Non évenementiel)، الذي سيميز أعمال مؤرخي مجلة **الحوليات** لاحقًا، والذي سيتبلور أكثر فأكثر بعد نصف قرن، يجد بداياته مع «سوسيولوجية ماكس فيبر التاريخية»[٢].

فإذا علمنا أن المؤسسين الأولين لمجلة **الحوليات**، وهما مارك بلوخ ولوسيان فيفر، كانا أساتذة في جامعة ستراسبورغ قبل أن ينتقلا إلى باريس، وأن ستراسبورغ أضحت فرنسية منذ عام ١٩٢٠ بعد استعادة الألزاس من ألمانيا، أدركنا سبب انطلاقة مشروع المجلة **الحوليات** من هناك (الألزاس واللورين حيث حضور الثقافة الألمانية): إنه سبب كامنٌ في التحدي الفكري

(٢) للتوسع انظر: Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, suivi par *«Foucault révolutionne l'histoire»* (Paris: Seuil, 1978), pp. 197-198.

والعلمي المزدوج: التأثر بالمناخ الثقافي الألماني مع شعورٍ بالتحدي، والطموح في أن يكتسب المشروع الجديد سلطة علمية عبر الانتقال إلى «المركز» باريس لمنافسة **المجلة التاريخية**، مجلة المدرسة المنهجية الفرنسية السائدة.

٥ ـ المدرسة الفيدالية في الجغرافيا

في هذا الوقت كان علم الجغرافيا يشهد مع بول فيدال دي لا بلاش (P. Vidal de la Blache) تحولًا من مدرسة الحتميات الجغرافية للمجال الطبيعي التي تأسست وشاعت في ألمانيا، إلى دراسة «الوسط الطبيعي» بعلاقته المتفاعلة مع الإنسان. فبول فيدال كان في الأساس مؤرخًا، درس الجغرافيا من زاوية العلاقة (أرض/ إنسان)، فعمقت دراساته عددًا من المفاهيم «الوسط «Le Milieu»، «نمط الحياة Genre de vie»، «المشهد الراهن «Quotidiennneté». وكانت هذه المفاهيم مرجعًا لدراسات مؤرخي مجلة **الحوليات**، مكّنتهم من تعميق دراساتهم التاريخية لفهم العلاقة الجدلية بين البشر و«المكان». إنها الجغرافيا البشرية «الفيدالية» التي ساعدت على فهم التفاعل المتبادل بين الأرض والإنسان، ومهّدت لحقل معرفي خاص يربط ربطًا عضويًا وجدليًا بين التاريخ والجغرافيا التاريخية، التي ستزدهر لاحقًا لدى مؤرخي مجلة الحوليات، والتي ستصل إلى ذروة إبداعها مع المؤرخ فرنان بروديل في كتابه المرجع **المتوسط والعالم المتوسطي** (١٩٤٩). يعترف أحد مؤسسي المجلة، لوسيان فيفر، بفضل بول فيدال، فيقول: «يمكن أن نقول، وإلى حد ما، إن الجغرافيا الفيدالية [من فيدال]، هي التي أطلقت التاريخ، تاريخنا»[٣].

٦ ـ تأثير علم النفس والتحليل النفسي

عنصر آخر تداخل مع علم الاجتماع والاقتصاد والجغرافيا، في تكوين اهتمامات مرحلة تأسيس مجلة **الحوليات** تمثل باستخدامات التحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي في فهم الظواهر الاجتماعية والسلوك العاطفي

---

(٣) حول تأثير جغرافية فيدال في مدرسة الحوليات، انظر: François Dosse, *L'Histoire en miettes: Des «Annales» à la «nouvelle histoire»* (Paris: La Découverte, 1987), pp. 24-25 et 130-131.

والمشاعر لدى الأفراد والجماعات ونمو الإنسان العقلي والعاطفي.

إن معطيات التحليل النفسي عند فرويد ويونغ، كما معطيات علم نفس النمـو عند جان بياجه (J. Piaget) وهنري ولون (H. Wallon) كانت في أسـاس لفت اهتمامات مؤرخي مجلة **الحوليات** إلى التأريخ للمشـاعر والأحاسيس والعواطف وسمات العقليات والذهنيات (علم النفس التاريخي)، كما كانت في أسـاس تنبّـه المؤرخين المؤسسـين لأهمية تحليل نصـوص الوثائق من زاوية التحليل النفسـي: ما يكمن خلف النص من مشـاعر وعواطف معلنةً، صريحةً أو مخفية.

٧ ـ الثورة العلمية ونظرية النسبية

يبقى أن الثورة العلمية التي شهدها مطلع القرن العشرين، ولا سيما في مجـال الفيزيـاء، خلقت جوًا جديـدًا من الفكر العلمـي (Esprit scientifique). يقول مارك بلوخ: «إن الحالة الذهنية لم تعد كما كانت. فميكانيك آينشتاين (نظريـة النسـبية)، ونظريـة الكوانتـا (Quanta)، غيّـرت فكرتنـا التـي تكونـت بالأمـس عن العلم»[٤]، لقد أبرز التفكيـر العلمي الجديد نظرية الاحتمالات فـي العلـوم البحتة، فكيف أضحى الحال في العلوم الإنسـانية، وفي التاريخ على وجه التحديد؟».

لقد سـاد الاعتقاد في القرن التاسـع عشر، وبناءً على نظرية نيوتن في الجاذبيـة، أن الكـون كلـي الحتمية، وأنـه يمكن بالقياس بيـن زمن وآخر معرفـة مسـتقبل الكـون. وكان قد أخذ مؤرخو القرن التاسـع عشـر فكرة القيـاس بين زمن وآخر، واسـتخدموها لفهم قوانيـن التاريخ، أي العوامل المحددة لحتمية مساره، هذا في حين أن ميكانيكا الكم (الكوانتا) لا تتنبأ بـأي نتيجـة محددة للمشـاهدة، بل بعددٍ مـن النتائج المحتملـة. مثل هذا التفكيـر العلمـي الجديـد كان مؤثـرًا فـي مراجعـات المؤرخيـن وعلمـاء الاجتماع والنفس والجغرافيا، لإعادة طرح مسألة «الموضوعية» و«الحقيقة» و«الحتمية»، كمسائل للنظر من زاوية النسبية، فلا «معطى» الوثيقة مقدس

---

(٤) Bloch, *Apologie pour L'histoire ou métier d'historien.*

بذاته، ولا «الواقعة» التي تشير إليها «الوثيقة» هي «الحقيقة التاريخية» بذاتها. لا بد من قراءة الوثيقة بذهنية أوسع، ومن زوايا مختلفة. لا يكفي النقد الخارجي والنقد الداخلي وحدهما، وإن كانا ضروريين. لا بد من التفسير، والتأويل والتفكر، واستدخال علوم أخرى لا على مستوى «المساعدة» فحسب، بل على مستوى التكامل وباتجاه إرساء منهج تكاملي للعلوم الإنسانية والاجتماعية داخل علم التاريخ (Pluridisciplinaire).

* * *

ظهرت المجلة في ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٩، تحت عنوان: **حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**، وبإشراف هيئة تحرير مؤلفة من مارك بلوخ ولوسيان فيفر (كرئيس تحرير)، ومن أعضاء وكتاب يتوزعون على اختصاصات الجغرافيا وعلم الاجتماع والاقتصاد والإثنولوجيا والديمغرافيا وعلم النفس والفلسفة والسياسة.

توسّع حقل التاريخ في مقالات المجلة، نحو دراسة المشهد الجغرافي ـ التاريخي، ونحو حركات السكان، ونحو عمليات التبادل والاستثمار ونحو العادات والأخلاق. وتقلّص مجال السياسة وتاريخ الأحداث والمعارك. وتبعًا لذلك، توسّعت واغتنت مرجعيات المصادر والوثائق (الأصول) وأساليب قراءتها: استخدم الإحصاء ومبادئ الديمغرافيا، والألسنية، وعلم النفس، والمنمنمات والصور والآثار، وليس النص التاريخي وحده (السرد). لقد برز مفهوم التاريخ ـ المسألة (Histoire-Problème) الذي تستثيره مشاغل الحاضر، ولكن من دون خلطٍ للأزمنة، ومن دون قياس ميكانيكي وشكلي بين الحاضر والماضي. إنه تأسيس لوجهة جديدة في الكتابة التاريخية، تحاول أن تُحدِث قطيعة مع المدرسة التاريخانية، أي المدرسة المنهجية التي «قدّست» الوثيقة، وادعت «الموضوعية»، وغرقت في التاريخ السياسي والعسكري (الحدثي والمؤسسي) و«القومي»، فكان تأسيس مجلة **الحوليات** إعلانًا ببدء مدرسة في «**التاريخ الجديد**»، رأت في التاريخ إعادة بناء للماضي وليس «إحياءً» له، كما كان يرى رنكه أو سينوبوس. إنها إعادة بناء لشتى أوجه الحياة البشرية من الماضي إلى الحاضر، وباتجاه فهم تكوّن هذا الحاضر، وانطلاقًا من مسألة مطروحة (إشكالية).

قطعت هذه المدرسة مراحل في تكونها وفي مسار إنتاج المؤرخين الذين انتموا إليها منذ الثلاثينيات حتى اليوم، حتى أضحت مدرسة عالمية، تجاوزت حدود فرنسا، في المنهج وحقول الموضوعات.

نكتفي هنا بعرض أهم آراء مؤسسيها: مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وبعرض موجز لآراء أحد أبرز المساهمين في تثبيتها وإغنائها بالنظرية والمنهج والحقل، فرنان بروديل.

ثانيًا: مرحلة لوسيان فيفر ومارك بلوخ وفرنان بروديل

١ ـ لوسيان فيفر (Lucien Febvre) (١٨٧٨ - ١٩٥٦)

ولد فيفر في عام ١٨٧٨، تلقى ثقافته كمؤرخ في نانسي (Nancy)، ثم في باريس في مدرسة المعلمين العليا (École Normale Supérieure) وفي السوربون. كان هذا في مرحلة سادت فيها أفكار المدرسة المنهجية لجهة تبجيل التحقيق في الوثائق (L'Erudition)، وإبراز أهمية الحدث السياسي. عُيِّن في عام ١٩١٩ أستاذًا في ستراسبورغ، ثم في الكولاج دي فرانس (Collège de France) في عام ١٩٣٣. اهتم في دراساته في التاريخ بأفكار القرن السادس عشر والعقليات فيه (*Mentalités*). من أعماله ومقالاته: **مارتن لوثر** (*Martin Luther*) (١٩٢٨)، **مسألة اللاإيمان في القرن السادس عشر: دين رابليه** (١٩٤٢) (*Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais*) «حرب الفلاحين في ألمانيا» (Annales ١٩٤٢)... إلخ.

هذا إلى جانب أبحاث في الجغرافيا ـ التاريخية، تأثر فيها بأعمال الجغرافي الفرنسي فيدال دي لا بلاش في مجموعة الأرض والتطور الإنساني (*La Terre et l'évolution humaine*) (١٩٢٢)، حيث حاول أن يعين حقولًا مشتركة بين التاريخ والجغرافيا عبر مقولات: المساحة/ الفضاء (Espace) المسافة (Distance) والموقع (Position). أثناء تدريسه في جامعة ستراسبورغ، أسس في مطلع عام ١٩٢٩ مع صديقه وزميله مارك بلوخ، كما سبقت الإشارة مجلة **حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**. عينت افتتاحية العدد الأول هدفين للمجلة:

أولًا: كسر عقلية الاختصاص الضيق، وإطلاق مبدأ تعددية الأنظمة

المعرفيـة (Pluridisciplinarité)، والدعـوة إلـى اتحـاد العلـوم الإنسـانية والاجتماعية.

ثانيًا: الانتقال من مجال المناظرات النظرية إلى مجال تحقيق الإنجازات العملية، وبخاصة في مجال الأبحاث الميدانية الجماعية (Enquêtes collectives) على أرضية التاريخ المعاصر(٥).

ركّز في مساجلاته مع ممثلي المدرسة المنهجية، وبخاصة مع سينوبوس، على إبراز عقم التأريخ بأسلوب التسلسل الحدثي، وأخذ من كتاب سينوبوس، تاريـخ روسـيا مثـالًا على «سـطحية» هـذا التاريـخ، حيث لا يُرى في المشـهد التاريخي، كما يقول، إلّا قياصرة، ومآسـي قصور، ووزراء متآمرين، وبيروقراط [...]، ولكـن الحيـاة الزاخـرة الأصيلـة والعميقـة لهـذه البـلاد، حيـاة الغابـة والسـهوب، والموجـات السـكانية المتحركة [...]، والحيـاة المتفجرة للأنهار، وللصياديـن، وللمراكـب، ولطـرق الترانزيـت، وحيـاة الفلاحيـن، وعملهـم، وأدواتهـم، وتقنياتهـم، وزراعاتهم، ورعيهم [...] واسـتثمار الغابـات، والثروة الأرضيـة، وطريقـة الاشـتغال بهـا ونمـط الحيـاة، وولادة المـدن، ونموهـا ومؤسسـاتها، وأسواقها [...]، ودور العقيدة الأورثوذكسية في الحياة الجماعية [...]، والمسـائل اللغويـة، والتعارضـات الإقليمية [...]، ومسـائل أخرى كلها غائبة. يطالب لوسيان فيفر في نقده هذا، بممارسة تأريخ شامل (Histoire totale) يعالج كل مظاهر الأنشطة الإنسانية.

يعطـي لوسـيان فيفـر في كتابه عـن: **مسـألة اللاإيمان في القرن السـادس عشر: دين رابليه** مثالًا: كيف يكون التاريخ للعقائد والأفكار الدينية، من خلال العـودة إلى الأصول، والممارسـات، وأشـكال الحيـاة الدينية «المعيشـة». إنه يفتح مجال التاريخ لما يسمى «البنى العقلية» (Structures mentales).

٢ ـ مارك بلوخ (١٨٨٦ - ١٩٤٤)

ولـد مارك بلوخ عام ١٨٨٦، تابع دروسـه في المـدرسـة العـليا للمعلمين، كمـا تابع بعض الحلقات الدراسـية في جامعات «ألمانيـة» ليبزيغ وبرلين منذ عام

---

(٥) Guy Bourdé et Martin Hervé, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), pp. 217-218.

١٩١٩ وحتى عام ١٩٣٦، عمل أستاذًا في جامعة ستراسبورغ، وعقد علاقات وصداقات جيدة مع أساتذة من اختصاصات مختلفة. من أعماله الكبرى ذات التأثير في خلق مدرسة في التأريخ، **السمات الأصلية للتاريخ الريفي الفرنسي: تحليل لتطور البنى الزراعية في الغرب الوسيط والحديث من القرن الحادي عشر إلى الثامن عشر** (١٩٣١)، وكتاب **المجتمع الإقطاعي** (*La Société féodale*) (١٩٣٦). كتب سلسلة من الدراسات والمقالات في المجلة (**الحوليات**) التي أسسها مع صديقه فيفر، وانتقل إلى باريس عام ١٩٣٦، لينشط من خلال المجلة، ومن خلال تدعيم معهد التاريخ الاقتصادي في جامعة باريس (Institut d'histoire économique). كتب أيام الحرب، ١٩٤١، مخطوطته الشهيرة التي ستنشر لاحقًا **تمجيد التاريخ: مهنة المؤرخ** (*Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*) وفيها ردّ على منهج سينوبوس ولانجلوا المعروض في **مدخل إلى الدراسات التاريخية**. انضم خلال الحرب إلى المقاومة الفرنسية، اعتقل على يد الاحتلال النازي، وأعدم في عام ١٩٤٤.

كان لأعماله ومنهج اشتغاله في التاريخ، وآرائه النظرية ـ المنهجية التي عرضها في مخطوطته تأسيسًا على تجربة مجلة **الحوليات** منذ عام ١٩٢٩، تأثير كبير في تحويل «المجلة» ومحيطها الفكري والثقافي إلى «مدرسة» أصيلة وقابلة للاستمرار والتطوّر.

يقر مارك بلوخ، كزميله، بأهمية «الوثائق»، وبأهمية التحقيق والتبحّر بمعطياتها ومفرداتها وجزئياتها. لكن ذلك لا يكفي: لأنه لا ينبغي الإكتفاء بـ«الوثائق» وحدها كمصادر للتأريخ، إن ركام الوثائق (Stock) التي يمتلكها التاريخ ركام غير محدود. ولا يقتصر التأريخ على الوثائق المكتوبة: يمكن استكمال دراسة الحركات السكانية والهجرات، من خلال المقابر الأثرية في منطقة من المناطق أو حضارة من الحضارات، ثم إن المعتقدات والمشاعر والعواطف يمكن أن تنبئ عنها الصور والرسوم والتماثيل أكثر مما تنبئ عنها النصوص.

لا يدعو مارك بلوخ إلى اكتشاف مصادر جديدة للتأريخ فقط، بل يدعو كذلك إلى توسيع حقل التاريخ باتجاهات مختلفة: باتجاه الانثروبولوجيا التاريخية: دراسة الفولكلور والعادات ومظاهر السحر... وباتجاه مجال تاريخ

العقليـات، كمـا فعل صديقه لوسـيان فيفـر الذي درس حقول علـم الاجتماع الديني في أزمنة تاريخية معينة. يدعو بلوخ أيضًا إلى الاهتمام بأصل الكلمات والمصطلحـات وتطور اسـتخدامها فـي التاريخ، من زاويـة إدراك دلالاتها في زمـن معيـن وثقافـة معينـة، كمصطلـح قـن (Serf)، و«قريـة» و«إمبراطوريـة»، و«إقطاعيـة»، و«ثورة»، «حرية» ... إلـخ. فلكل من هذه المفردات دلالاتها في علـم الدلالات (Sémantique). وهذه البداية مهّدت مع تطور علم الألسـنية إلى تطور حقل «السمانتيكية التاريخية» (Sémantique historique). وفي حقل التاريخ الاقتصـادي، يعالـج مـارك بلـوخ في كتابـه **خصائـص التاريخ الريفي** أشـكال إشغال الأرض، تقنيات الإنتاج فيها، أنماط السكن، الأطر الإقطاعية، علاقات الجماعات وممارساتها على المدى الطويل...

أما على مسـتوى الثقافة التاريخية، فَيُلِحُّ مارك بلوخ على تكوين ثقافة عامة وصلبـة لدى المؤرخين الناشـئين، ففضـلًا عن العلوم الضرورية المسـاعدة لنقد الوثائـق (الخطـوط واللغات)، يطالب بضرورة الإلمـام وفقًا للاختصاص وحقل الاهتمـام بعلـم الآثـار والجغرافيـا والإحصـاء والديمغرافيـا والاقتصـاد وعلـم الاجتماع والألسـنية. لذا فهو يحبذ العمـل (العمل التأريخي) بصيغة الفرق ذات الاختصاصـات المتسـاعدة والمتعاونـة. وهـذا مـا مارسـته مجلـة **الحوليات** في توجهاتها وفي ممارسة أنصارها التعليم والبحث في الشعبة السادسة من «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» (6ème section de l'Ecole pratique des hautes études).

تجلّـت وحدة علوم الإنسـان التي دعا إليها مـارك بلوخ في اعتماد منهج المقارنـة، وفي تعددية الأنظمة المعرفية في ثقافـة المؤرخ (Pluridisciplinarité)، وفي البحث الفريقي. يُلخّص هذا التوجه بقوله: «إن مشـهد الأنشطة الإنسانية بكامله هو الذي يشكّل هدف دراسة التاريخ [...] فليس التاريخ إلّا علم البشر فـي الزمـان، ويحتـاج هذا العلـم دائمًا إلـى أن يجمع ما بين دراسـة الأموات ودراسة الأحياء».

أمّـا حول سـؤال «فائـدة» التأريخ أو «نفعـه»؟، فجواب مـارك بلوخ يأتي بسـيطًا في كتابـه **مهنة المؤرخ**، وبكلمة واحدة «أن نفهم»: «أن نفهـم المسـائل والظواهـر والسـلوكات فـي الماضي من غير إطـلاق «معايير» مـن أخلاقيات

وأيديولوجيات الحاضر. من الملاحظ أن هذا الموقف سبق أن شدّدت المدرسة المنهجية عليه بصيغة «الموضوعية» و«التجرّد». لكن ـ وكما لاحظنا ـ لم يمنع هذا الموقف المبدئي مؤرخي «المدرسة المنهجية» في فرنسا من الغرق في الأيديولوجيا الرسمية للدولة والتأريخ لها من زاوية فكرها «القومي». فما الذي يميز مارك بلوخ في دعوته إلى «الحيادية» عن مؤرخي «المدرسة المنهجية»؟

يدعو مارك بلوخ المؤرخ إلى أن يعي المشكلات التي يشهدها حاضره، وأن يدرك في الوقت نفسه المسافة بين الحاضر والماضي الذي يدرسه. إن المؤرخ لا يعيش في «برج عالٍ» مقطوع الصلة بواقعه وحاضره، ولكن في الوقت نفسه لا ينبغي أن يعيش الماضي وكأنه صورة عن حاضره. التاريخ لا يعيد نفسه. لذا يجب عدم خلط الأزمنة، وعدم فصلها كذلك. وبحسب مارك بلوخ «يجب أن نفهم الماضي انطلاقًا من الحاضر [...]، وأن نفهم الحاضر في ضوء الماضي». التاريخ يساعد على فهم ما آلت إليه الأشياء والأمور، إنه علم دراسة التحولات، لذا يقترح بلوخ على الممارسة التأريخية أن تكون حركة ذهاب وإياب دائمة بين الماضي والحاضر. فهذه الحركة المستمرة والدائمة بين الماضي والحاضر تسمح بإغناء معرفتنا للمجتمعات القديمة، وبالإضاءة على مجتمعنا الراهن(*).

٣ ـ فرنان بروديل (Fernand Braudel)

ولد بروديل عام ١٩٠٢ (توفي عام ١٩٨٥). وبعد إنجاز اختصاصه العالي في التاريخ (Agrégation) عمل في الجزائر مدة عشر سنوات بين عامي ١٩٢٣ و١٩٣٢. وهناك في الجزائر اكتشف كما يقول دارسوه «المتوسط» عبر ضفتيه الشمالية والجنوبية. تعرّف إلى لوسيان فيفر الذي أصبح صديقه وأستاذه، والذي نصحه بتحويل موضوع أطروحته التي كان قد سجلها في عام ١٩٢٣ من «سياسة فيليب الثاني المتوسطية» إلى دراسة شاملة عن «المتوسط في عهد فيليب الثاني». هذا التغيير في العنوان كان يعني انقلابًا

(*) اعتمدنا في استخلاص هذه الأفكار على كتاب: Bloch, Apologie *pour l'histoire ou métier d'historien.*

في المنهج والمضمون ومدة العمل. كان يعني أن «شخصية» الأطروحة ستكون «عالم المتوسط» وليس سيرة ملك (أي سياسته وحروبه). استوجب هذا التغيير عملًا طويلًا ومضنيًا في أرشيفات مدن المتوسط المختلفة: مدريد، روما، البندقية، استغرق أكثر من خمس عشرة سنة، قطعتها الحرب العالمية الثانية. في غضون ١٩٤٥ - ١٩٤٦ استأنف بروديل تحقيق وثائقه وصاغ من خلالها أطروحة دكتوراه ضخمة، صدرت في نصها الأصلي عام ١٩٤٩. وكان منذ ذلك الحين يضيف إليها ويُنَقِّح فيها حتى صدرت في طبعتها المتجددة، الأولى عام ١٩٦٦ من ١١٦٠ صفحة، وفي الطبعة الثانية ١٢٢٢ صفحة، وهي الطبعة التي لا زال يعاد نشرها حتى اليوم، وترجمت إلى معظم اللغات العالمية[٦].

يستوقفنا هذا «الحدث»، لأن هذا العمل عُدَّ «عمل العمر»، ونموذجًا لما ستصبح عليها «أطروحات الدكتوراه» (Doctorat d'Etat) - في فرنسا في الإنسانيات حتى سبعينيات القرن الماضي.

لقد حمل هذا الكتاب، إلى جانب أعمال أخرى لاحقة، العناصر المجسدة بامتياز لمنطلقات مجلة الحوليات النظرية والمنهجية وحقولها، فضلًا عن أن بروديل وقد تسلّم رئاسة تحرير المجلة بعد لوسيان فيفر ابتداءً من عام ١٩٤٧، وأدار الشعبة السادسة لـ«المدرسة التطبيقية للدراسات العليا»، أشرف على أعمال عدد من المؤرخين المبتدئين، نهض بالبحث التاريخي نهوضًا أدى إلى إحداث قطيعة بين ما درج عليه التاريخ من أساليب سرد وتحقيق زمني للأحداث، وبين ما أضحى عليه التاريخ الجديد في اعتماده على الربط بين وقائع الاجتماع البشري (الوقائع الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية...).

في كتاب بروديل المتوسط والعالم المتوسطي يندرج في التاريخ كل هذه الوقائع، لا بطريقة منفصلة، ولكن بطريقة متصلة ومتشابكة.

---

(٦) ترجم الكتاب إلى أكثر من ٢٥ لغة في العالم، والمؤسف أنه لم يترجم بعد إلى اللغة العربية، هذا وقد بادر مروان أبي سمرا إلى ترجمة الموجز عن هذا الكتاب، انظر: فرنان بروديل، المتوسط والعالم المتوسطي، تعريب وإيجاز مروان أبي سمرا (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣). وهو موجز صغير لا يغني عن كامل الكتاب الضخم.

يُدخل بروديل في سياق البحث في تاريخ «المتوسط» «المناخ وتغيراته، الملاحة والمرافئ، والهضاب والسهول استصلاحًا وزراعة والجبال بهجرات البشر إليها وامتناعها عن سيطرة الدول، البداوة والانتجاع، شبكات المواصلات البرية والبحرية، المعادن الثمينة والنقد، التجارة والنقل، المدن والدول والإمبراطوريات بصعودها وانهيارها، المجتمعات بنظم التراتب الاجتماعي وبظواهر الفقر والعصابات وقُطّاع الطرق فيها، الحضارات بِبُناها السحيقة القدم وشبه الثابتة، بحدودها الجغرافية والبشرية، وبديمومتها وحركيتها، باقتباساتها وإشعاعاتها، الحروب بأشكالها المتعددة، من حروب الحضارات والإمبراطوريات إلى القرصنة والحروب الأهلية»[٧].

صحيح أن هذه المستويات من الظواهر كانت تدرس بصورة متمايزة، وكلًا على حدة. ولكن الدراسة، كما يدعو إليها بروديل، يجب أن تكشف عن حقل التقاطع والتمفصل بينها. وهنا يبلور بروديل، بناءً على فضل من سبقه (وبخاصة فضل لوسيان فيفر ومارك بلوخ)، وبتأثير تحديات المدرسة البنيوية في حقل الأنثروبولوجيا (وبصورة خاصة دراسات ليفي ـ ستراوس)، مفهوم **التأريخ للفترة الطويلة**، أو المدى الطويل (La Longue durée) وهو **التاريخ البنيوي**[*]. ومن خلال هذا المفهوم يقسم بروديل، وبتأثير نظرية النسبية أيضًا في علم التاريخ مستويات حيز العلاقة بين الفضاء والزمن (Espace-Temps).

وهذا ما يلخصه باختلاف وتائر السرعة بين الأزمنة التاريخية:

يميز بروديل بين ثلاثة مستويات في الزمن التاريخي المديد، أو بين ثلاث طبقات:

أولًا: زمن التاريخ شبه الثابت، تاريخ الإنسان في علاقاته بالمحيط الذي يعيش فيه. وزمن هذا التاريخ زمن بطيء الجريان والتحوّل. إنه الطبقة التحتية من التاريخ، إنه تاريخ «المدد الطويلة» جدًا. في التأريخ لهذا الزمن يشدد بروديل، نظريًا وعمليًا، على أهمية الإطار الجغرافي؛ فالجغرافيا (أي

---

(٧) المصدر نفسه، الموجز، ص ٩.

(*) انظر الفصل التالي، (الثاني عشر).

المحيط بما هو مكان ومناخ وموقع)، ترسم أطرًا أو «سجونًا» للإنسان طويلة الأمد، لكنها غير جامده، تتأثر بتغيرات المناخ وموجاته، وتتغيّر بقدرة الإنسان على التكيف والتغير. إنها عبارة عن تاريخ تراكمات كمية بطيئة، إنه الزمن الشديد البطء، الذي يتجلى أيضًا بتواريخ المحيطات والبحار والمدن والقرى والأرياف، وبتواريخ الجبال والسهول والبوادي والصحاري والأنهار والينابيع والأمطار والجفاف. إنه تاريخ الإطار الذي يجمع بين معطيات الطبيعة ومعطيات البشر. في هذا الإطار يتبلور مفهوم **«التاريخ للمدى الطويل»** (Longue durée) عند بروديل. ومن خلال دراسة وثائقية معمّقة لمعطيات الطبيعة ومعطيات البشر في عالم المتوسط، يدرس بروديل البشر القاطنين في قرى أو مدن أو في أرياف أو جبال أو سهول، والقاطنين في دول وإمارات أو إمبراطوريات، أو في مجموعات اجتماعية: ثقافية دينية أو مذهبية أو قبلية ... إلخ). وهنا ينبثق، وعند هذه الظواهر وتراكيبها، الزمن الثاني من التاريخ: **«الزمن الاجتماعي»**.

ثانيًا: الزمن الاجتماعي: هذا الزمن بطيء الوقع في تغيره، إنه بعبارة عامة، **«التاريخ الاجتماعي»**، تاريخ حياة الجماعات والتجمعات، ويتدرّج في مستويات هذا التاريخ الموضوعات التالية: المحاور الأساسية للمواصلات البرية والبحرية، والمسافات التجارية وفقًا لسرعة السفن والقوافل، وحجم الأسواق واتساعها، ومدى إشعاع المرافئ على داخلها البري وعلاقتها بالمرافئ الأخرى. كما يندرج فيها: تعداد البشر في الزمن المدروس (القرن السادس عشر في دراسة بروديل للمتوسط)، وتوزعهم الجغرافي، وتوزعهم الإثني أو الديني، وأنماط حياتهم، وولاداتهم، وموتهم، ووتيرة نموهم أو تناقصهم.

كما يندرج فيها: العمليات المالية، ومصادر المعادن الثمينة (الذهب والفضة) وطرق سيرها وصرفها وإنفاقها، وحركة الأسعار وقيمة السلع، وأنواع هذه السلع وأماكن إنتاجها وأسواقها وانتقالها. يقدّم بروديل متابعة تاريخية للمشهد الاقتصادي على امتداد الحركة القرنية (بين عامي ١٥٣٠ - ١٦٢٠).

تتقطّع هذه «الحركة القرنية» بتذبذب الأزمات في مدد قصيرة (موجات)، لكن بمجملها تمتد على فترة طويلة تتحدّد بداياتها ونهاياتها بين

انعطافات أساسية في مسارات التاريخ العالمي. مثلًا، في دراسة العالم المتوسطي بعد اكتشاف العالم الجديد ورأس الرجاء الصالح تطرح الأسئلة التالية: هل تراجع دور المتوسط في التجارة العالمية؟ متى وكيف؟ هل حصل هذا مباشرةً، أم بعد أكثر من قرن؟ يدرس بروديل القرن السادس عشر قرن تشكل ظروف الانعطاف، لا بذهنية البداية الإصطلاحية للتأريخ الميلادي التحقيبي، بل بذهنية التقاط لحظة القطيعة النسبية بين ما هو ماضٍ وبين ما هو آتٍ في التاريخ العالمي. لذلك يطلق على القرن السادس عشر «المتوسطي»، وهو قرن التفاعلات ومسرح تفاعل الظروف، **«القرن السادس عشر الطويل»**، إنه ليس عبارة عن مئة عام، إنه امتداد زمني بدأ، وفقًا لفرضية بروديل، في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر، وانتهى في عام ١٦١٨ بداية حرب الثلاثين عامًا عندما انتقل قلب العالم النابض من المتوسط (قلب العالم القديم) إلى الأطلسي قلب العالم الجديد.

على أن دراسة قرن «طويل»، كالقرن السادس عشر، أو كالقرن العشرين[٨]، لا تتضمن التأريخ للحركة الاقتصادية فحسب، بل تشمل «مجالات الاجتماع البشري كلها: الحركات الاجتماعية وصراعاتها، صعود الدول وتراجعها، تطور التقنيات والاكتشافات العلمية، الحركات الثقافية وصعود الحضارات وتلاقحها، الحركات السكانية والتحولات الديموغرافية [...]»[٩].

المستوى الثالث: التاريخ التقليدي، أو التاريخ الحدثي، وهو يقاس بزمن تاريخ الأفراد. إنه زمن يتحرّك على السطح وبسرعة وبتموجات قصيرة ومتلاحقة. هذا «الزمن» من التاريخ يعالجه بروديل في القسم الثالث من كتابه **المتوسط والعالم المتوسطي**، حيث يدرس الصراع التركي ـ الإسباني وموازين القوى بين الدول المتوسطية: قواها العسكرية (البرية والبحرية)، وشبكة قلاعها ودفاعاتها، ويبرز على المسرح التاريخي تاريخ الحدث (تاريخ المعارك وتاريخ التحالفات والمعاهدات) وبرؤية تحليلية للأحداث وسياقاتها

(٨) استعرنا هذا المصطلح «القرن الطويل» لدراسة تاريخ الأفكار في مجال التأريخ، في كتابنا الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل من بروديل، لِنَصف فيه تفاعل اتجاهات البحث والبحث التاريخي خلال أجيال من المؤرخين الذين تعاقبوا على مشهد البحث التاريخي خلال قرن.

(٩) بروديل، المصدر نفسه، الموجز، ص ١٤.

وتداعياتها ونتائجها. يستوقفه مثلًا الحدث البارز ذو الدلالة، معركة ليبانت (Lepante) (١٥٧١)، حيث نلاحظ أنه لا يتحمّس كثيرًا في إبراز تفاصيلها العسكرية بقدر ما تستدعيه نتائجها (هزيمة الدولة العثمانية) من تفكير وتأمل وتقييم لدلالات الحدث، وربط هذه الدلالات بتراجع القوة العثمانية كجزء من بدايات تراجع أهمية المتوسط العالمية.

هذا في كتابه الكبير **المتوسط والعالم المتوسطي**. أما عن نظرياته في المنهج، فيكتب سلسلة من المقالات ذات الطابع المنهجي، يجمعها ويصدرها في عام ١٩٦٩ **كتابات في التاريخ** (*Ecrits sur l'histoire*)، يوسّع فيها ويعمّق أفكار أستاذيه فيفر وبلوخ: وحدة العلوم الإنسانية ومفهوم «التاريخ الشامل»، فالمؤرخ في رأيه هو اقتصادي وانثروبولوجي وديمغرافي وعالم نفس، وألسني... والتاريخ هو أكثر العلوم انفتاحًا، وأكثر حاجة لأن يتغذى من العلوم الإنسانية الأخرى. ففي نقاشاته مع زملائه من علماء اجتماع وانثروبولوجيين (ليفي - ستراوس)[١٠] وديمغرافيين، يجد بروديل خطوطًا مشتركة وحقول توافق، ولا سيما إذا ما انطلق الباحثون في أبحاثهم من مقولات «بنية» (Structure) ونمط (Modèle) وفترة طويلة (Durée). إن هذه المقولات التي استدعت بدلالاتها الإبستمولوجية (المعرفية) حقولًا معرفية مشتركة بين العلوم الإنسانية، جعلت من علم التاريخ علمًا محوريًا وإطارًا مشتركًا للمعارف الموزعة على علوم إنسانية متعددة. فهذه الأخيرة لم تعد مجرّد «علوم مساعدة»، بل علومًا متكاملة في المعرفة الإنسانية.

ويتجسّد هذا المنهج في عمل كبير آخر، بدأه بروديل على مراحل، وعلى امتداد سنوات (١٩٥٠ - ١٩٨٠)، وهو العمل الذي تجلّى في كتابه الذي صدر تباعًا، وكان آخر إصدار له في أجزاءٍ ثلاثة في عام ١٩٨٠، **الحضارة المادية: الاقتصاد والرأسمالية منذ القرن الخامس عشر وحتى الثامن عشر.**

في الجزء الأول من هذا الكتاب يبحث بروديل في ما يسميه «بنى الحياة

---

(١٠) انظر في نهاية هذا القسم مساهمة خصصناها للحوار الضمني الذي قام بين بروديل المؤرخ وليفي - ستراوس الإثنولوجي حول مفهوم البنية واستخدامها عند الطرفين.

اليومية»، حياة البشـر في ظروفهم المادية وكما يعيشونها كل يوم. ويبحث في الجـزء الثاني في أشـكال التبـادل وآليات الاقتصـاد والتجارة مـن داخل البنية الرأسـمالية، أمـا فـي الجزء الثالـث فيُعالج «سسـتام [نسـق] الهيمنـة العالمية للرأسمالية وكيفية اشتغال السلطات الاقتصادية والسياسية».

هذا، ويبدأ التأريخ للحياة المادية اليومية عند بروديل من الأشياء الصغيرة في المعيش لاكتشاف جذورها التاريخية القديمة (الحفر في أصولها) واكتشاف شـروط اسـتمرارها وحالة تطورها والتحـولات التي طرأت عليهـا: الأطعمة، وأدوات المطبـخ، وأنماط الزراعـة وأشـكالها، والأدوات الحرفية والصناعية: الرافعة والدولاب... إلخ.

منذ وفاة لوسـيان فيفر عام ١٩٥٦، كانت مدرسـة الحوليات ومجلتها قد اكتسـبتا وضعًا مهيمنًا في الكتابة التاريخية الفرنسـية، وحتى عام ١٩٦٨، كان فرنـان برودیـل هو الموجّه والمُرشِـد بلا منازع والجامـع لمعظم الصلاحيات والمسـؤوليات. بعد عام ١٩٦٨، أحاطَـه في لجنة التحرير عدد من المؤرخين الفرنسـيين اللامعين: جاك لوغـوف، (J. Le Goff) ولوروي لادوري (E. Le Roy Ladurie) وم. فيـرو (M. Ferro)... كمـا كان قـد بـرز عدد مـن المؤرخين الذين أصدروا أعمالًا أضحت مراجع كبرى وأصيلة ومجددة لحقل البحث التاريخي، لا في فرنسا فحسب، بل في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية أيضًا.

الفصل الثاني عشر
جدل التاريخ والنياسة (الإثنولوجيا) ومسألة البنية
نموذج فرنان بروديل/كلود ليفي ـ ستراوس

مارست «البنيوية» (Structuralisme)، سحرًا حقيقيًا على مجمل العلوم الاجتماعية والإنسانية في ستينيات القرن الماضي. ثم ما لبث هذا السحر أن وصل إلى أوساط علم التاريخ، إذ اعتقد بعض المؤرخين، ممن استهوته البنيوية، أنه باتباعها، يتجنب مزالق التاريخانية التي تدفع، في كثير من الأحيان، إلى إسقاطات أيديولوجية أو خيارات أحادية، أو انتقائية واعية أو غير واعية، وذلك تحت وطأة مضامين الوثائق أو المخطوطات وظواهر ما تقوله هذه الأخيرة على سطح الأحداث والوقائع.

على أن هذا «الاستهواء» للبنيوية، ومناهجها في الألسنية والإثنولوجيا وعلم النفس على وجهٍ خاص، ثم في بعض أوجه الدراسة التاريخية حتى ليكاد يصبح «موضة»، كان له سياقه التاريخي (مسوّغاته وأسبابه)، ولكن كان له ملابساته أيضًا، حيث كان الموضوع بحد ذاته مثار خلافٍ واجتهاد بين ألسنيين وإثنولوجيين ومؤرخين. فما هي البنية والبنيوية، وكيف يفهمها هذا أو ذاك في حقل اختصاصه واشتغاله على موضوعه؟

أولًا: تعريف البنية

ثمة توصيف عام للبنية (Structure) يستخرجه المفكر العربي زكريا إبراهيم من مجموعة التعريفات والأوصاف التي يقدّمها كل من سوسير (في

اللسانيات) وبياجه في إبستمولوجيا العلوم الإنسانية، ولا سيما في علم النمو لدى الطفل، وليفي ـ ستراوس في الإثنولوجيا والثقافة، ثم فوكو في حفرياته عمّا يكمن خلف الظواهر والوقائع الاجتماعية والسياسية والعقلية من بواطن مخفية. التعريف يتلخص كالتالي:

«البنية هي القانون الذي يفسّر تكوين الشيء ومعقوليته. إنها نسق من التحوّلات له قوانينه الخاصة، باعتباره نسقًا [سستامًا] يتميز بثلاث خصائص: الكلية والتحولات والتنظيم الذاتي. وكل تحوّل في أحد عناصر البنية يحدث تحولًا في باقي العناصر الأخرى. البنية هي القانون الذي يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة، ومعقولية تلك المجاميع من جهة أخرى. مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التي تقدم الكل على أجزائه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذي يشغله داخل المنظومة الكلية. دراسة البنية انحياز إلى السكوني في مقابل التطوري»[1].

تلخص هذه التعريفات والتوصيفات الموفقة لمفهوم «البنية»، مجموعةً ـ كما ذكرت ـ من المقاربات الموزّعة على إنتاجات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، قام بها أعلام باحثون في الغرب، على امتداد القرن العشرين، لا يجمعهم علم واحد، ولا مدرسة واحدة ولا فلسفة واحدة، ولا حتى نظرية واحدة. بل كل من هؤلاء، الذي نسبت إليه صفة «البنيوية»، أمثال ليفي ـ ستراوس، وألتوسير، ولاكان، وبياجه... كان ينفي عن نفسه صفة «المدرسية»، أو صفة الانتماء إلى فلسفة بعينها، بل يكتفي بوصف البنيوية أنها طريقة في النظر إلى الأشياء أو منهج في التحليل، خاص ومفيد وموصل إلى حقائق علمية ثابتة.

كان المنطلق الجامع والمؤسس الموحي لهذا الموقف المعرفي (الإبستمولوجي)، هو النقد الجذري الموجّه إلى الدراسات التاريخية (الوضعانية) والدراسات السوسيولوجية الوصفية التي تكتفي بتحليل «الظواهر» (Phénomènes)، ولا تصل إلى عمق الأشياء وثوابتها الخفية، أي «بنيتها».

---

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة؛ ٨ (القاهرة: مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٩٠)، ص ٢٥٩، وانظر توسيعًا لهذه التعاريف ص ٣٢ - ٤٤.

وتعـود مرجعية هذا النقد الموجّه في الأسـاس إلى الدراسـات التاريخية الفيلولوجية إلى العالم اللساني فردينان دي سوسير «الذي يعتبره الجميع الأب الحقيقي للحركة البنيوية الحديثة».

قـام رد فعل دي سوسـير في محاضراته عن «علـم اللغة» (١٩١٦) على إعطـاء الأولويـة لـ«الجوهـري» فـي اللغـة، علـى «العرضـي»، وإذ ركّز على العوامـل البيولوجيـة والفيزيقيـة (الأصـوات) والسـيكولوجية والاجتماعيـة والتاريخيـة والجمالية والعملية (أو البراغماتية) التي تتداخل وتتشـابك لتكوّن نسـيج النشـاط اللغوي لدى البشـر، أوصلته دراسـة هذه العوامل إلـى التمييز والتفرقـة بيـن «اللغة» و«الكلام»، لكـون اللغة ـ في ماهيتهـا ـ نظامًا اجتماعيًا مستقلًا عن الفرد (بنية)، في حين أن «الكلام» هو منها بمنزلة التحقيق العيني الفـردي [...]. والصلـة بيـن اللغـة والـكلام هـي كالصلـة بيـن الجوهـري والعرضي[٢]، وبكلام آخر بين البنيوي والتاريخي.

يوصل هذا التفكير ـ في تعامله مع مفهوم «الزمن»، إلى التفريق أيضًا بين حالتيـن فـي النظـر إليه (إلـى الزمـن): حالـة السـنكروني (Synchronique)، أي الثابت ـ الساكن، وحالة الدياكروني: المتطور ـ المتغير (Diachronique)، واللغة بنيويًا تنتمي إلى الحالة الأولى.

فتـح هـذا المنهج البنيوي اللسـاني فـي مقاربة اللغة الأفقَ واسـعًا على إعـادة النظـر، أو التطويـر في مناهج عـدد من حقول الدراسـات الاجتماعية والإنسـانية (بمـا فيها الدراسـات التاريخية). كان مؤرخو مدرسـة **الحوليات** الفرنسـية (المؤسسـون) من أوائل من تلقى إيحاءات الدراسات اللسانية عبر مفاهيـم ومصطلحات: العلامـة (Signe)، والـدال والمدلول، والسـيميولوجيا كلغة كاشـفة عن المجتمع، كذلك كان علم الاجتماع، ولا سـيما عبر فرعيه اللذين تفرّعا أو انشـقا عنه (الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا)، أكثر انفتاحًا على الدراسات البنيوية اللسانية، لأن هذه الأخيرة تقدّم من باب أوسع، مادة غنية ودسـمة لما يسـعى إليه الأنثروبولوجي والإثنولوجي: تفسير معطيات الثبات والسـكون في حياة وسـلوكيات الأقوام والشـعوب والقبائل، ودراسـة رموز

(٢) المصدر نفسه، ص٤٨.

الثقافة وأنظمتها في الفن والأساطير، والطقوس والعادات والتقاليد وأشكال التبادل والهدايا (سلعًا وأفكارًا)، وذلك من خلال اللغة والكلام.

وكان أن تداخلت موضوعات البحث بين المؤرخين والإثنولوجيين، وانكسرت حدود الاختصاص، وترسيماتها، وتجادل كلّ من المؤرخين الجدد والإثنولوجيين الجدد[٣]، حول طبيعة علمهم وأبعاده وحدوده، كما تجادلوا حول ما تعنيه «البنية» وظيفيًا ونفعيًا بالنسبة إلى حقل اختصاصهم وإنتاجهم وتحديد مقررات أقسام الكليات ودوائرها بين تاريخٍ وعلومٍ اجتماعية وإنسانية أخرى.

ولعلّ أخصب ما جرى في هذا الجدل الغني، ما قدّمه كلّ من الإثنولوجي ليفي ـ ستراوس، والمؤرخ فرنان بروديل حول نظرة كل واحد منهما لحقل اختصاصه ومنهجه، وعلاقته بالبنية، وكيف يفهمها كلّ منهما في حقل البحث العلمي؟

ثانيًا: نقد ليفي ـ ستراوس للتاريخ والتاريخانية

شدد ليفي ـ ستراوس في مقالته الشهيرة «العرق والتاريخ» (Race et Histoire) (١٩٥٢)[٤] على نقد فكرة «الإثنية المركزية الأوروبية» التي تحكمت بأعمال الكثير من المؤرخين والباحثين الاجتماعيين الغربيين. كانت هذه الفكرة تشدد على تبني المقولة التالية: إن مختلف الحالات التي تشهدها المجتمعات البشرية ما هي إلا «مراتب» أو «درجات» (Etapes) على طريق «نمو» الإنسانية. ومعيار ذلك درجة «التقدم» (Progrès) المُحازة. هذا في حين أن مفهوم «التقدم» فيرأي ليفي ـ ستراوس لا يحصل بحكم «الحتمية» أو «الضرورة» أو بحكم «الديمومة» أو «الاستمرارية»؛ فهو ـ أي التقدم بهذا المعنى الأحادي ـ «ليس ضروريًا وليس دائمًا»؛ فقد يحصل عبر قفزات (Sauts) أو عبر طفرات (Mutations)، وباتجاهات مختلفة، وليس باتجاه واحد. يُضاف إلى أن هناك مجتمعاتٍ قد تكون أكثر تراكمية (Cumulatives) من أخرى، في مجال اكتساب

(٣) نكتفي هنا بالإشارة إلى النموذج الفرنسي: الحوار بين كلود ليفي ـ ستراوس وفرنان بروديل.

(٤) منشورة في: «Race et Histoire,» dans: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973), pp. 377-422.

مهارات من النوع التقني أو الذهني، وقد تَجْمُد في مرحلة وتنمو في مرحلة أخرى.

في سجاله مع التاريخانية التي تبنت فلسفة التطور على منوالٍ واحد وبمعيار واحد، يستبعد ليفي - ستراوس أيضًا فكرة التعارض الجامد بين ما يسمى «التاريخ الساكن» (Histoire stationnaire)، الذي ينسب إلى ما يسمى «المجتمعات الباردة» (Sociétés froides)، من جهة، وبين «التاريخ التراكمي» الذي ينسب إلى ما يسمى «المجتمعات الساخنة» من جهة أخرى. وكبديلٍ من البحث في هذا التعارض، يقترح ليفي - ستراوس دراسة: «الخاصية التراكمية المتنوعة للثقافات». وللوصول إلى ذلك، يدعو ليفي - ستراوس إلى التخلي عن التاريخانية (لا عن التاريخ) واعتماد مفهوم «البنية» لفهم أعمق للثقافات. فلكل ثقافة بنيتها أو بناها الداخلية التي لا تُقرأ من خلال ظاهر الخطاب أو النص (الوثيقة)، وبالمقارنة المعيارية مع فكرة التقدم الأوروبية، فليس من ثقافةٍ في العالم لها خاصية سكون أو جمود، أو خاصية حراك وتقدم فقط.

يتساءل ليفي - ستراوس، عن معنى «التقدم» ومعياره، فيفتح بذلك أسئلة لا تنتهي من المعاني النسبية لمفردة «التقدم». يقول: «إذا كان المعيار المعتمد هو مدى قدرة التغلب على البيئات الجغرافية الأكثر معاداة (القاسية)، فلا شك في انتصار الأسكيمو من جهة والبدو من جهة أخرى [...]، وإذا كان المعيار «روحيًا» فقد تفوّقت الهند على الحضارات الأخرى في تكوين نظام فلسفي ديني، وكذلك الصين في تكوين نمطٍ من الحياة قادرٍ على التخفيف من النتائج النفسية لفقدان التوازن الديمغرافي [...]. وقبل ثلاثة عشر قرنًا كان الإسلام قد وضع نظرية عن تعاضد وتكافل مجمل أوجه الحياة البشرية: التقني والاقتصادي والاجتماعي والروحي فيها؛ وهي أمور لم يكتشفها الغرب إلا مؤخرًا عبر جوانب من الفكر الماركسي ومع نشأة الإثنولوجيا الحديثة [...]». ويضيف: «إذا كان الغرب هو سيد الآلات (الميكانيكا) اليوم، فإن الشرق والشرق الأقصى يتفوقان على الغرب بآلاف السنين في معرفة الجسد البشري»[٥].

خلاصة ما يذهب إليه ليفي - ستراوس في نقده للتاريخانية الغربية،

---

(٥) Ibid., p. 399.

التشديد على أن التمييز بين «التاريخ التراكمي» و«التاريخ الساكن» ليس دقيقًا، ولا يتميز بأي وضوح. فحتى في حالة الابتكارات التقنية، ليس هناك من فترة أو ثقافة، هي «ساكنة قطعًا»، فجميع الشعوب تملك وتحوِّل وتُحسِّن؟ تقنيات على درجةٍ من التعقيد تسمح لها بالسيطرة على بيئاتها، ولولا ذلك لانقرضت منذ زمن طويل. فالاختلاف لا يقوم بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي. ذلك بأن كل تاريخ يتصف بأنه تراكمي مع اختلافٍ في الدرجة(٦).

إن ظاهرة المجتمعات الأكثر تراكمية أو الأقل تراكمية، تعود إلى مشكلة تتعلق بحساب الاحتمالات (Calcul des probabilités)، أو الاحتمال النسبي لتقدمٍ حصل باتجاه دون اتجاه آخر. «إن البشرية لا تتطور باتجاه واحد، وإذا بدتْ على صعيدٍ ما ساكنة أو حتى منكفئة فلا يعني ذلك إنها من وجهة نظرٍ أخرى لم تكن مقرًا لتحولات كبرى»(٧).

قد يكون احتمال التقدم من نصيب الثقافات التي توصّلت إلى إنجاز أكثر أشكال التاريخ تراكميةً، على أن هذه الأشكال التراكمية ليست من صنع ثقافة معزولة، بل من صنع ثقافات تفاعلت فيما بينها بإراداتها أو بقراراتها، عن طريق الهجرات والاقتباسات والمبادلات التجارية، بل عن طريق الحروب أيضًا(٨).

ثالثًا: النزعة التكاملية بين إثنولوجيا ليفي ـ ستراوس والمؤرخين الجدد

واضحٌ أن ما يرفضه ستراوس في البحث التاريخي ليس علم التاريخ بذاته (كما سنرى)، بل النظرة الأحادية التطورية إلى التاريخ، أي التاريخ منظورًا إليه من زاوية واحدة وبعدٍ واحد. غير أن ستراوس، ومن أجل الوصول إلى حقائق ثابتة وموثوق فيها في دراسة الحضارات والثقافات، كل الحضارات والثقافات، يرى أيضًا أن المنهج التاريخي الذي يقوم على استقراء الوثائق من خلال معطياتها السطحية والظاهرة، هو منهج قاصر، وغير صالح لسبر عمق هذه الحضارات والثقافات، ولتفسير السلوكيات

(٦) Ibid., p. 411.

(٧) Ibid., p. 411.

(٨) Ibid., p. 413.

والمعيش، وعقل ما يبدو «غير معقول» في الرموز والأساطير واللغة وشتى تعابير الحياة اليومية لدى الجماعات والشعوب.

وهنا بالذات تدخل الإثنولوجيا (النياسة)، كأولوية لديه، كحقلٍ ومنهج وعلم أداتها الألسنية كعلم مساعد أو معتمد، ومنهجها «البنية»، كإطار موضوعي وزمني، مُتسم بالثبات والاستمرارية والديمومة ووفقًا لنسقٍ (سستام) حاكم للعلاقات القائمة بين عناصر هذه البنية.

على أن ستراوس يتمايز عن الإثنولوجيين الوظائفيين (Fonctionnalistes) من أمثال مالينوسكي (Malinowski) الذي كان يرى أنه يمكن التأريخ لحاضرٍ من دون ماضي، اعتمادًا على تحليل تزامني (Synchronique) لـ«الأنساق الثقافية» (Systèmes culturels). في حين يرى ليفي ـ ستراوس «أنه من الضروري معرفة التطور التاريخي (Le Dévélopement) الذي أوصل إلى الأشكال الراهنة (الحاضرة) من الحياة الاجتماعية». فهذا التطور هو الذي يسمح بتقدير وزن عناصر الحاضر في علاقاتها المتبادلة والمتوالية في الزمن. على أن ثمة فارقًا يظل ليفي ـ ستراوس مشددًا عليه بين التاريخ والإثنولوجيا هو فارق الوزن (Dosage) بين الطرائق المتبعة في البحث في كل من الميدانين، وفارق المنظور (Perspective)، فالتاريخ ينظم معطياته وفقًا للعلاقة مع التعبيرات الواعية، في حين أن الإثنولوجيا تنظمها وفقًا للعلاقة مع الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية.

يُفهم من ذلك، أن التاريخ يقع في حيز «القيل» (Le Dit)[(٩)]، وفي مستوى الظاهر البين (Manifeste)، وعلى سطح الشهادات. في حين أن الإثنولوجيا تبحث في ما هو تحت «القيل»، وفي ما هو خلف الظاهر، وذلك باستخدامها طرائق الألسنية. ذلك بأن الثقافة تُنظم بصمت المسلكيات اليومية، كما هو حال اللغة التي تشكل نموذجًا للخطاب (Modèle) بمعزلٍ عن وعي الفرد المتكلم. إذن بالمقدور، ونحن نتسلح بالأداة المعرفية الألسنية، أن نتوصل إلى البحث في البنية اللاواعية الكامنة خلف كل مؤسسة، أو وراء كل عرف أو تقليد (Coutume) بهدف الوصول إلى مبدأ في التفسير صالحٍ لتفسير مؤسسات أخرى وأعراف أخرى»[(١٠)].

---

(٩) بالعربية الرواية أو الخبر.

(١٠) Guy Bourdé et Martin Hervé, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997).

إن الإثنولوجيا في رأي ليفي ـ ستراوس، لا يمكنها أن تغفل تعاقب الأحداث وتقلبات الزمن، ولكنها من جهة أخرى لا تتناولها ولا تعتبرها إلا من أجل غربلتهما لتصفية «المعطيات البنيوية». كما أنها، حين تأخذ بالحسبان التعبيرات الواعية للظواهر الاجتماعية (أي ما يسميه المؤرخون معطيات)، فإنما تخضعها للدراسة لتجد من خلالها «البنية المخبأة» (أو المحجوبة) (La Structure cachée). تهدف الإثنولوجيا في منظور ليفي ـ ستراوس «إلى الوصول عبر الصورة الواعية والمتنوعة والمختلفة والتي يتمثلها البشر في صيرورتهم، إلى جردة من «الممكنات اللاواعية» (Possiblités inconscientes)، التي تقدم عبر دراسة علاقاتها نوعًا من الهندسة المنطقية لتطورات تاريخية، قد تبدو غير مرئية، ولكن ليست أبدًا اعتباطية بالضرورة»[11].

يتذكر ليفي ـ ستراوس وهو يكتب هذه الكلمات عبارة ماركس الشهيرة «إن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم لكنهم لا يدرون أنهم يصنعونه»، فيعلق: إنها «كناية عن تسويغ للتاريخ في قسمها الأول، وللنياسة (الإثنولوجيا) في قسمها الثاني. كما أنها تبين في الوقت نفسه أن لا انفكاك لكل من هذين الطرحين عن الآخر»[12]. يتوصل ليفي ـ ستراوس في مقالته التي تؤلف مدخل كتاب **الانثروبولوجيا البنيوية** (١٩٥٨) «التاريخ والنياسة»، إلى نظرةٍ تكاملية وتصالحية بين التاريخ الجديد (الذي دشّنه مؤرخو **الحوليات**) والإثنولوجيا (النياسة)، كما فهمها ومارسها ستراوس، حقلًا ومنهجًا.

ولعله من المفيد اقتباس نص طويل من هذه المقالة، ينهي به ليفي ـ ستراوس مداخلته الهادفة إلى تحديد وترسيم حدود حقلي التاريخ والإثنولوجيا، موفقًا بينهما، ولكن معطيًا للإثنولوجيا (النياسة) امتياز القدرة على معرفة الطبقات العميقة (اللاواعية)، الثابتة والدائمة والمستمرة في صيغة «بنى» أو نماذج بنيوية.

---

(١١) «التاريخ والنياسة،» في: كلود ليفي ـ ستروس، **الإناسة البنيانية**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١١ - ٣٩، وهو الكتاب الذي ترجمه حسن قبيسي عن الطبعة الثانية (١٩٦١) لكتاب ستروس الأول المعنون: **Anthropologie structurale, 1958**، وتشكل مقالة «التاريخ والنياسة» مدخلًا لهذا الكتاب.

(١٢) المصدر نفسه، ص٣٧.

يقـول فـي معرض تأكيد التكامل بين المؤرخ والنيـاس (الإثنولوجي): إذا كان النياس (يقصد الإثنولوجي) يكرس تحليله بصورة رئيسية للعناصر اللاواعية مـن الحياة المجتمعية، فمن السـخف أن يفترض المـرء أن المؤرخ يجهل هذه العناصـر، لا شـك في أن المؤرخ يذهب قبل كل شـيء إلـى إلقاء الضوء على الظاهرات المجتمعية بناءً على الأحداث التي تتجسد الظاهرات المذكورة فيها، وبناءً على الطريقة التي اتبعها الأفراد عندما تفكروا في هذه الظاهرات وعاشوها، لكن المؤرخ حين يمضي في سيرته قدمًا إلى الأمام لكي يطاول ويفسر ما بدا للناس كناية عن نتيجة لتصوراتهم وأفعالهم (أو لتصورات بعضهم وأفعال هذا البعض)، فإنه يعلم حق العلم، وبصورة متزايدة، أن عليه أن يستنجد بكل جهاز الصياغات اللاواعية. فنحن لم نعد اليوم في عصر ذلك التاريخ السياسي الذي كان يكتفـي بذكـر التتابـع الزمني للأحـداث التي شـهدتها الممالـك وصنعتها الحـروب بـأن ينسـج كل ذلـك مـن خيـوط العقلنـات الثانويـة والاجتهـادات المتجـددة. فالتاريـخ الاقتصادي هو إلـى حد بعيد تاريخ العمليـات اللاواعية. وهكذا لا بد لكل كتاب تاريخ جيد ـ وسنذكر أحد أبرز هذه الكتب ـ أن يكون مشبعًا بالنياسة. أن السيد لوسيان فيفر في كتابه **مشكلة الكفر في القرن السادس عشـر** لا يني يستعين بالمواقف النفسانية وبالبنى المنطقية التي لا تسمح دراسة الوثائق، شأنها شأن دراسة النصوص الأهلية، بوضع اليد عليها إلا بصورة غير مباشـرة، إذ إنها ظلـت تغيب دائمًا عن وعي الذين كانـوا يتكلمون أو يكتبون: غياب المعايير والضوابط، تصور الزمن على نحو مشوش، سمات مشتركة بين عدة تقنيات [...] إن هذه الإشـارات جميعًا إشـارات نياسـية وتاريخية معًا. إذ إنها تسمو على شهادات الشهود التي لا تقع أي منها على هذا الصعيد[١٣].

إذًا، مـا الـذي يميـز منهجيًا بيـن التاريخ الجديـد الذي يستشـهد ليفي ـ سـتراوس بأحد رموزه المؤسسة (لوسـيان فيفر)، وبين الدراسات الإثنولوجية التي قام بها أو تلك التي قام بها أسلافه أمثال دوركهايم ومارسل موس؟ هل يقوم التمييز على «غياب الوثائق»؟

يجيب: «جرت العادة على التمييز بين التاريخ والنياسـة عن طريق غياب

(١٣) المصدر نفسه، ص٣٧.

الوثائـق المكتوبـة أو وجودهـا فـي المجتمعات التـي يدرسـها كل منهما. إننا لا نعتبر هذا التمييز خاطئًا، لكننا نعتقد أنه ليس تمييزًا أساسـيًا، إذ إنه لا يفسر السـمات العميقة التي حاولنا تحديدها بقدر ما هو ناجم عنها. لا شـك في أن غياب الوثائق المكتوبة في معظم المجتمعات المسـمّاة بدائية قد دفع النياسـة إلى تطوير مناهج وتقنيات صالحة لدراسـة النشـاطات التي تظل تفتقد، بحكم ذلـك إلى الوعي الكافي علـى جميع الأصعدة التي تتجلى فيها، لكننا لا نميل إلى اعتبار هذه الصعوبة بمثابة العقبة الكأداء، فضلًا عن أن من الممكن تذليلها في كثير من الأحيان عن طريق التراث الشفهي، وهو تراث في غاية الغنى عند بعض الشـعوب الإفريقية والأوقيانية. هذا والنياسـة تهتم بأقوام تعرف الكتابة: المكسـيك القديمـة، العالـم العربي، الشـرق الأقصى، كمـا أن هناك من كتب تاريخ أقوام كانت تجهل الكتابة، كالزولو، مثلًا، فنحن هنا أيضًا، إزاء اختلاف من حيث التوجه، لا من حيث الموضوع، وحيال طريقتين في تنظيم المعطيات أقل تباينًا مما يبدو. فإذا كان النياس يولي اهتمامه الخاص لما هو غير مكتوب، فإن ذلك لا يعود إلى عجز الشـعوب التي يدرسـها عن الكتابة، بقدر ما يعود إلى أن ما يهتم به أصلًا يختلف عن كل ما يخطر للبشر عادةً أن يسجلوه على الحجر أو على الورق».

«هكـذا يتبيـن لنا أن توزيع المهام، وهو أمر يجـد تبريره في تراثات قديمة وبناءً على ضرورات حالية، قد سـاهم حتـى الآن في الخلط بين وجهي التمييز النظري والعملي، وبالتالي إلى فصل النياسة عن التاريخ أكثر مما هو لازم. غير أنه لا يسعنا أن نقدر قيمة النتائج التي يسفر عنها تعاونهما إلا عندما يبدءان في التطرق معًا إلى دراسـة المجتمعات المعاصرة. عندئذٍ لا بد لنا من الاقتناع بأن لا غنى لأحدهما عن الآخر سواء في هذا المجال أو في غيره من المجالات»[١٤].

رابعًا: رد فرنان بروديل (البنيوية من وجهة نظر المؤرخ)

يـرد فرنـان بروديـل على ليفي ـ سـتراوس فـي مقالته المعنونـة «التاريخ والعلـوم الاجتماعيـة: المـدى الطويـل»، المنشـورة فـي الحوليـات، العدد ٤ (١٩٥٨). يحييـه أولًا «لاقترابه مـن التاريخ»، لكنه لا يتراجع عن موقفه الذي

(١٤) المصدر نفسه، ص٣٨ - ٣٩.

يـرى فيـه أن التاريـخ هو الأسـاس وله الأولويـة على الإثنولوجيـا التي تدعي دراسـة البنية وحدها. إن التاريخ في رأي فرنان بروديل يدرس البنية أيضًا، بل أن هذه الدراسة أصبحت مهمته الأساسية.

أمـا فـي مسـألة التمييز بيـن تحليل العمليـات الواعية من جهـة، وتحليل الأشـكال اللاواعية للحياة الاجتماعية، وهي المسـألة التي يشدد عليها ليفي ـ سـتراوس فـي امتيـاز مهمـة الإثنولوجيا (دراسـة الأشـكال اللاواعيـة)، فيرى بروديل بديلًا من هذا الكلام في ضرورة التنقيب عن المستوى «الاجتماعي»، في كل كثافته في طبقات المدد الطويلة من الزمن التاريخي. إن البنية لا تظهر ولا يمكـن أن تـدرس من خلال المـدد القصيرة أو المتوسـطة. إن التاريخ ذا الاتسـاع الزمنـي هو تاريخ للبنى، ومن هذا البـاب يمكن أن نفهم معنى البنية، بالمفهـوم الـذي يدعـو إليه بروديـل. «نعنـي، بالبنية، مـن وجهة نظر دارسـي الموضـوع الاجتماعـي (Le Social)، تنظيمًـا (Organization) وإطـارًا متماسـكًا (Cohérence)، من علاقات ثابتة نسـبيًا بين وقائع (Réalités) وكتل أو مجموعات اجتماعيـة (Masses sociales). بالنسـبة إلينا نحـن المؤرخين البنية، هي لا ريب، نوع من هندسـة بنائية (Architecture)، وتركيب (Assemblage)، ولكنها هي أيضًا، واقع أو حقيقة واقعية (Réalité) يحملها الزمن ببطء. إن بعض البنى ذات العمر الطويل، تصبح عناصر ثابتة لأجيال غير متناهية، هذه البنى تطغى على التاريخ، تعيقـه أو تقـود جريانه. هذا في حين أن بنى أخرى تكـون أكثر قابلية للزوال. وفـي كل الأحـوال، هـي عوائـق أو دعائـم، إنهـا عوائـق لأنها تشـكل حدودًا (Limites) لا يسـتطيع الإنسـان عبر تجاربه أن يتجاوزها. من ذلك بعض الأطر الجغرافيـة أو بعـض الوقائـع البيولوجيـة، أو بعض الحـالات الروحية. الأطر العقلية هي سجون الفترة الطويلة».

واضـح أن بروديـل يعطي البنية بعـدًا زمنيًا، تاريخيًـا، هي جزء في كل الأحـوال مـن زمن دائـم ولكنه غير أبدي، إنها تقود السـلوكيات الإنسـانية. على أن كل تشكيل اجتماعي يملك عدة بنى، بمددٍ متغيرة، كأن تتأخر البنية الاجتماعيـة عـن الاقتصاديـة، وكأن تتأخـر البنيـة العقليـة أو الذهنيـة عـن الاجتماعية. وبهذا المفهوم، البنية عند بروديل حيّة ومتحركة بسرعات زمنية مختلفـة، وهـي متعددة. ليس لها معنى «البنية التحتية» الماركسـية من جهة،

وليست هي ما تحت الواقع (en deça du réel)، كما هي عند ليفي ـ ستراوس مـن جهـة ثانية. إنها تعبّر عن خطوط القـوة ونظامات المعيش ـ المرئي (Le Vecu-perçu). الأمثلـة التـي يثيرهـا بروديـل: الحيـاة الجبليـة فـي المتوسـط (الملجأ)، الانغراس الدائم في المدن.

أمـا حول الكلام على الأشـكال الواعية والأشـكال اللاواعية التي يثيرها منهـج ليفي ـ سـتراوس فـي الإثنولوجيا، فيرفض بروديل هذه القسـمة الحادة بين تاريخ الأشكال الواعية وتاريخ الأشكال اللاواعية.

«إن الانطـلاق (Départ) بيـن السـطح الواضـح والأعمـاق المظلمـة، بين الضجيـج والصمـت صعـبٌ والوصـول غير أكيـد». هذا من جهـة، ومن جهة أخـرى، «فـإن التاريخ الذي نسـميه «تاريخًا لاواعيًا» غالبًا مـا يكون مرئيًا أكثر ممـا نتصـور»، مـن هنا كانـت المهمـة المنوطة بالعلـوم الاجتماعيـة وبخاصة بالتاريخ: إيضاح شـبه الظلمة، وذلك من خلال تصور نماذج مفسّرة ومحددة، تكـون بمنزلة فرضيات، وسسـتمات (أنسـاق) تفسـير مترابطة فيمـا بينها على صيغـة معادلـة (Equation)، أو صيغـة عامـل (Fonction)، كأن يقال هذا يسـاوي هذا، أو هذا يؤدي إلى هذا.

إن واقعًا (Réalité) لا يظهر من دون أن يقترن بآخر... هذه النماذج (Modèles)، التـي هـي أدوات لإعادة وصـف الواقع، المـدرك في لحمته العميقـة، يمكن أن تكـون ثابتـة (Statiques) أو ديناميكية، ميكانيكية (عندمـا يتعلق الأمر بمجموعات صغيـرة مـن البشـر) أو إحصائيـة (عندمـا يتعلق الأمـر بجماعات واسـعة). هذه النماذج يمكن نقلها وتطبيقها على بيئات اجتماعية من الطبيعة نفسها. ولكن في كل الحالات يجب إخضاعها لمنظور «المدة الطويلة» أو المدى الزمني الطويل، لنرى هل طرأ تغير وتحوّل بالعودة إلى البنية الأصلية. هكذا يشـدد بروديل على خصوصية التاريخ بإخضاع مفاهيم البنيوية إلى قانون الزمن التاريخي.

لكـن علـى الرغـم مـن هـذا التوافـق، فقـد ظلـت المنظـورات متمايـزة (Perspectives)، التاريـخ يهتـم بقـراءة الفـرادة والخصائـص والتحـولات، والإثنولوجيا تهتم أساسًا بالسستام [النسق] والقواعد العامة، الثابتة والمتكررة.

القسم الثالث

قراءة ومراجعات
في الممارسة التأريخية العربية المعاصرة

الفصل الثالث عشر
نماذج من بدايات التاريخ الأكاديمي العربي

أولًا: نحن والتاريخ:
قسطنطين زريق والدعوة إلى «فكر تاريخي»

لا يمكن قراءة فكر قسطنطين زريق إلا متكاملًا. ففكره الذي يتمثّل بنصوصه التي نشرها على امتداد أكثر من نصف قرن، تتجاذبه هموم في النظر إلى أزمنة ثلاثة: الماضي كموضوع للتأريخ، والحاضر كموضوع لدراسة الواقع المعيش، والمستقبل كطموح لتحقيق مشروع حضاري قومي في سياق «معركة الحضارة» التي يفرضها الواقع اليوم بعالميته وتحدّياته التي لا يُمكن التفلت منها.

والواقع أن عناوين كتبه الرئيسة الثلاثة: **نحن والتاريخ** (١٩٥٩)، **وفي معركة الحضارة** (١٩٦٤)، **ونحن والمستقبل** (١٩٧٧)... إلى جانب مساهماته الأخرى، تعبّر تعبيرًا وافيًا عن ترابط الهموم وتداخل مستويات المنهج بين «التاريخية» و«الحاضرية» و«المستقبلية»، وفي خط زمني تطوري متصل في أسبابه وعلله ومظاهره ونتائجه.

لا شك في أن هذه الشمولية الزمنية في فكره، وهذه الاتصالية الحميمة بحركة الأفكار في العالم، وهذا الهمّ في إدراج تلك الأفكار في مشروع نهضوي عربي معاصر ومستقبلي، أمور جعلت من فكر قسطنطين زريق مرجعيةً لأجيال من الأكاديميين والباحثين والمثقفين والنخب على امتداد الوطن العربي.

ولما كان مبحثي هذا ينحصر في دراسة «التفكير التاريخي عند قسطنطين زريق»، فإني أحصر اهتمامي في الكلام على كتابه المباشر في هذا الموضوع، وهو كتاب **نحن والتاريخ**[1]، على أن التأريخ عند قسطنطين زريق ـ وهو يذكّرنا بهذا تقريبًا في كل فصل من فصول كتابه ـ لا يقتصر على «دراسة الماضي»، بل هو أيضًا تعبير عن همّ الحاضر، وتصوّرات المستقبل. وهو بهذا يذكّرني بموقف المؤرخ الفرنسي مارك بلوخ، أحد مؤسّسي مدرسة **الحوليات** (*Les Annales*)، الذي كان لا يحبّذ تعريف التاريخ على أنه دراسة «الماضي البشري»، بل على أنه «دراسة البشر في الزمن»، أي في سياق الماضي والحاضر والمستقبل. أو كما يقول مؤرخ معاصر من هذه المدرسة (لوغوف): المؤرخ هو إثنولوجي، وعالم اجتماع، وعالم مستقبلي.

وقسطنطين زريق حريص على أن يكون كذلك في **نحن والتاريخ**، بوصفه داعيًا وممارسًا، مع أن صفة الدعوة هي الغالبة على الممارسة. والدعوة هذه ترافق فصول الكتاب وصفحاته من الموقف من الماضي إلى الماهية والغرض من التأريخ، إلى التفكير التأريخي، إلى التحليل والحكم والثقافة التأريخية وصنع التاريخ.

من خلال قراءاتي للكتاب (وهي قراءة متجدّدة وممتدة على فترة أكثر من خمس وعشرين سنة، بدأت قراءة بصفة طالب، إلى قراءة بصفة مدرّس يعتمده مرجعًا لطلابه، إلى قراءة بصفة باحث مستقل)، أفترض أن الدعوة التي أطلقها زريق في أواخر الخمسينيات تعبّر عما تركز في وعي مؤرّخنا آنذاك، أي في تفكيره وثقافته وموقفه من أفكار حول العقلانية، وعصر التنوير، ومدرسة الوضعانية (Positivisme)، ونظرية التطوّر والحتمية التي حملتها فلسفة هيغل، وعبّرت عنها مناهج علوم البيولوجيا والجيولوجيا، وتماثلًا معها واكبتها مناهج دارسة التاريخ والمجتمع ومناهج المدرسة التاريخانية.

كل هذا نقرأه في ثنايا نصوص **نحن والتاريخ** وما بين سطوره، وبصورة

---

(١) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين؛ ط١، ١٩٥٩، وط٢، ١٩٦٣).

فيها من الهضم والاستيعاب والنقد والضمنية إلى الحدّ الذي يدفع قسطنطين زريق إلى الاستغناء عن الإشارات والهوامش لمراجع تلك الأفكار والنظريات. واللافت للنظر أيضًا أن زريق وبسبب هذا الهضم، يعيد إنتاج تلك الأفكار عربيًا، ليس من ناحية الصياغة اللغوية فحسب ـ وهو أمر حاصل في النصّ إلى درجة اندراجه في أسلوب السهل الممتنع ـ وإنما أيضًا من ناحية تمثّل تيارات النهضة الأوروبية والإنجازات الحضارية العربية، وتوظيفها في مشروع نهضوي، يحتلّ فيه الوعي التاريخي حلقة مركزية وشرطًا تأسيسيًا لانطلاقته ومساره. ويمثل زريق بذلك، عبر هذا التمثّل وذاك الاستيعاب، امتدادًا لتيار العلمانية الذي بدأ في المشرق العربي مع فرح أنطون وشبلي الشميّل وأقلام مجلة المقتطف.

ولنستدرك، فنقول إنه مثّل امتدادًا لهذا التيار على مستوى نسق الأفكار وطبيعة المشروع النهضوي العربي الذي حرص ويحرص على إحداث القطيعة مع تجربة تاريخية دخلت في صورة الوعي التاريخي آنذاك، «ثيوقراطيةً» مناقضةً للقومية العلمانية (ص٢٠٣)(*). ليس هذا وحسب بل إنه مثّل كذلك تخطيًا لهذا التيار على مستوى حجم الثقافة التاريخية ومصادر العلوم المساعدة المنتظمة في هذه الثقافة، وعلى مستوى المنهج النقدي الذي نقرأ تجلياته في التحذير الدائم من الركون إلى اليقين السلفي، أو إلى أحادية مدرسة من المدارس. فثمة دعوة إلى «وعي تاريخية» التفكير التأريخي، «لكونه ـ أي التفكير التأريخي نفسه ـ وجهًا من وجوه الحياة القائمة في عصره، فلا بد من أن يتأثر بنوع النظم والعلاقات السائدة، وبالعوامل المتفاعلة في تكوينها، وبالمشكلات التي يجابهها الفرد والمجتمع والإنسانية بكاملها في ذلك الدور بالذات» (ص١٢٨). لذا يدعو زريق إلى الاجتهاد، والافتراض لا الفرض، وإلى الاختبار وإعادة الاختبار، وربط التعليل التاريخي بسواه من العلوم، بل «بجميع الاختبارات الإنسانية»، و«بربا‌ط الامتحان المتبادل»، و«الفهم المشترك المتدرج» (ص١٤٤).

(*) أرقام الصفحات الموضوعة بين مزدوجين في متن هذا الفصل هي إحالات إلى كتاب قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، في طبعتيه الأولى (١٩٥٩)، والثانية (١٩٦٣).

لا شك في أن كتاب زريق كان كتابًا رائدًا في حينه في الفكر التاريخي والمنهجية التاريخية باللغة العربية، لم يسبقه إلا كتاب أسد رستم مصطلح التاريخ (١٩٣٩)، وكتاب حسن عثمان منهج البحث التاريخي (القاهرة، ١٩٤٥). إلا أنه يمتاز عن الكتابين، اللذين اقتصرا على عرض تقنيات الصناعة التأريخية وقواعدها مع مقارنة لها ـ عند أسد رستم ـ بقواعد مصطلح الحديث وأسلوب التعديل والتجريح في علم الرجال، يمتاز عنهما بتقديم نظرات تأملية في الموقف من الماضي وتحليل لاتجاهات التفكير التأريخي ودعوة إلى اعتماد نظرة عقلانية تعين وتساعد على تعيين موقع الفرد والجماعة في مسار حركة التاريخ والفعل فيها، أي في معترك التحدّي الحضاري الذي سمّاه زريق لاحقًا «معركة الحضارة».

ولعلّ نصيحة زريق في وعي تاريخية التفكير التاريخي، تسعفني على التعامل مع تفكيره التأريخي، على أنه «وجه من وجوه الحياة القائمة في عصره»، كما يقول، لا بد من إخضاعه أيضًا للافتراض والاختبار، وذلك لرؤية ما غاب عنه في زمنه (في أواخر الخمسينيات)، وما تراكم من معارف ونظريات في الزمن اللاحق. فليسمح لي بتطبيق منهجه على تفكيره التأريخي نفسه.

كان قسطنطين زريق يشهد في زمن إنتاج نصّه نوعًا من الثورة التي تستوقفه عبر ثورات وانقلابات متسارعة (مصر عام ١٩٥٢ والعراق عام ١٩٥٨)، وتحقيق الوحدة المصرية ـ السورية عام ١٩٥٨، فيرى أن ثمة قوى سياسية وثقافية واجتماعية متحركة هي قوى حركة القومية العربية تحاول أن تسابق الزمن وتسرّع اجتياز المراحل عبر حلول جذرية وسريعة وثورية (ص٢٠٤).

لذا يحرص زريق على النصح باتخاذ موقف سليم من التأريخ والتاريخ، فلا نغرق في «ماضويته» ولا نسبح في حلم «مستقبليته». ولعله عبر هذه «الحاضرية»، أي عبر وطأة الحدث المعاصر والمعيش، يصوغ زريق موقفه من التاريخ (الماضي) ومن التأريخ، أي من العملية التأريخية والتفكير التأريخي الملازم لها، وذلك عبر «توتر» معرفي (ص١٩٠)، يتجاذبه بين نماذج الثقافة التاريخية والنظرية والمفاهيمية التي حصّلها من ترسانة ثقافة

الغـرب من جهـة، وبين البحث عن درجـة موقعنا نحن العـرب في التاريخ العالمي، أي في مسـار التطوّر الذي شـهده العالم، وبالتحديد العالم الغربي الذي اكتسب بفعل نهضته وثورته الصناعية وانطلاقته العلمية صفة «التقدّم» و«التطور».

ولعل مفاتيح فهم التفكير التأريخي عند أستاذنا، تقدّمها هذه المرجعية المفاهيميـة المبثوثـة فـي ثنايا النص عبـر مفردات ومصطلحـات وتراكيب منتظمـة في سـياقات أفـكار ومواقف ودعوات ونصائـح. وعلى الرغم من التحفّظ الذي يبديه زريق حيال التاريخانية وحيال فلسفة الحتمية والتطورية التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كانت لا تزال تظلل النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من شكّه في «كل تحتيم، يؤكد أن الحياة قد سارت في الماضي وستسير في المستقبل نحو غاية معينة» (ص١٢١)، فإننـا نلاحظ، في محاكمته للحالة التأريخية العربية وقياسـه لصورة الوعي التاريخـي العربـي، توصيفات من قامـوس التطورية التاريخيـة والوضعانية الكونتية، كالقول إن «قرون وسطى» أو «قروسطية» يجب أن يخليا مكانهما لـ«عصـور حديثـة» و«حداثة»، أوكالتشـديد على العقلانية وفكـرة معيارية العلم، حيث يصل هذا التشديد إلى حد عدِّ الخطاب التاريخي المندرج في طرائقه التقنية (الصناعة التأريخية) تيارًا قائمًا بذاته، يطلق زريق عليه «التيار العلمـي» مقابل تيـارات أيديولوجية ثلاثـة يصنّفها، ويقـوم بتوصيفها على النحو التالي:

ـ التيـار التقليـدي، ويقصـد به التيار الديني الذي يـرى محور التاريخ في العالم الآخر (الغيب).

ـ التيار القومي، الذي يختزل التاريخ في ماضوية بطولية و«زاهرة».

ـ التيار الماركسي، الذي يفسّر التاريخ تفسيرًا ماديًا أحاديًا (ص٢٨ – ٤٥).

صحيـح أن قسـطنطين زريـق ينبّهنـا إلـى عمليـة التداخل بيـن التيارات الأربعة، وإلى أنها «لا تنفصل بعضها عن الآخر بحواجز وسدود، بل تتلاقى وتتصـادم وتتفاعـل فيمـا بينهـا فـي كل وجـه مـن وجـوه حياتنـا وتفكيرنـا»

(ص٤٥).. وصحيح أن هذا التنبيه اكتسب مع الوقت مصداقية مستقبلية أضحت بدورها تجربة تاريخية غنيّة بالدروس (خلال الثُلث الأخير من القرن العشرين)، ولكن حقّ لنا أن نتساءل ونحن نعود إلى نص صدر عام ١٩٥٩ عن معاني وأبعاد التشديد على القرون الوسطى وتسميتها «الثيوقراطية» بالنسبة إلى التاريخ العربي؛ وعن معاني وأبعاد تلك الثنائيات التي تتحكم في بنية النص، ثنائيات من قبيل: تقليد/ حداثة، قروسطية/ عصور حديثة، ثيوقراطية/ علمانية... غيبية/ عقلانية.

بل ما معنى وما مدى تاريخية القول إن موقف المندرجين في التيار الديني (التقليدي) هو «موقف متميّز بالعقلية التي كانت سائدة في الشرق والغرب في القرون الوسطى، بل في أواخر تلك القرون...» (ص٣٠)؟

ترى كيف نؤرّخ زمنيًا لهذه القرون، وما هو امتدادها وأواخرها؟ وهل يمكن اختزالها بـ«الثيوقراطية»؟ وعمّا نتحدث عندما ننسب إليه صفة «القروسطية» و«الثيوقراطية» في الوضع العربي والتاريخ العربي؟ عن عقلية عامة الناس، أم عن كتّاب وفلاسفة ومؤرّخين؟ بل أيضًا، ألا ينقسم هؤلاء إلى تيارات واتجاهات متباينة حتى في القرون الوسطى؟ وكيف نعيّن المراحل المعرفية وانقطاعاتها وثوراتها وتواصلها وطبيعة استمراريتها؟

أسئلة كثيرة يمكن أن يثيرها نصّ أستاذنا زريق، ولنختصر بطرح أربع مسائل تتداعى في قراءتي المتجدّدة للنص:

المسألة الأولى: حول التسمية والامتداد الزمني، ومدى التماثل في التوصيف الثقافي لناحية المضامين والمراحل بين «قروسطية» أوروبية و«قروسطية» عربية ـ إسلامية.

إذا أخذنا أواخر القرون الوسطى على أنها القرنان الرابع عشر والخامس عشر، فهذه «الأواخر» تمثّل بداية النهضة بالنسبة إلى أوروبا، وهي على مستوى النخب الفكرية الأوروبية، تمثّل مرحلة «الرشدية اللاتينية الجديدة»، أي مرحلة الاقتباس عن «عقلانية القرون الوسطى العربية».

وهـذه «الأواخـر» أيضًـا تمثّـل، لجهة الشـرق، بداية الحصـار المحيطي للعالم المتوسـطي وللعالم الإسـلامي (الآسـيوي ـ الإفريقي) المرتكز عليه، وكما تبيّن دراسة فرنان بروديل: هذا الحصار المحيطي الذي بدأ مع اكتشاف العالـم الجديد، ومع اكتشـاف الطرقات البحرية والسـيطرة على الممار، أدّى تدريجًا إلى تراجع اقتصادي لدور المتوسـط، وبالتالي إلى اسـتتباع وسـيطرة وامتيازات في ظل أنظمة حُكم سـلطانية في الشـرق لمجتمعات لا تندرج في «قـرون وسـطى» تنسـحب تدريجًا في أوروبا، ولا في عصـور حديثة هي قيد التكـوّن أيضًـا في أوروبـا. إنها نمط من عصور عربية وإسـلامية متأخرة (قبل سيطرة الرأسماليات العالمية)، جامدة وتقليدية في قطاعات، ودينامية ومبدعة في قطاعات أخرى (العمارة، الفن والرسـم، والفلسـفة الصوفية). وهي على أي حال تحتاج إلى دراسـات إثنولوجيـة وتاريخية ـ اجتماعية وثقافية فكرية، علـى غـرار دراسـات المتخصصين فـي التاريـخ الاجتماعي والفكـري لتلك الفترة، أمثال: مانتران، وريمون، كوربان، وهوجسون، ولومبار، وكاهن... أي دراسـات لقطاعـات المجتمـع الأهلي والعمـران وعلاقات التبـادل والعيش، والأفـكار لـدى الناس ولدى النخب. كما أنها تحتاج إلى دراسـات اجتماعية ومفاهيمية على غرار ما قام به المؤرخون والباحثون الاجتماعيون بالنسبة إلى التاريخ الأوروبي من أمثال: ماكس فيبر، وأعلام مدرسـة **الحوليات** الفرنسية، والأنثروبولوجيون المتأخرون.

أما حول تعبير «القرون الوسطى» وامتدادها الزمني، ودورها الحضاري، أوروبيًـا وشـرقيًا، فيمكـن الاستشـهاد بفقـرة مـن محاضرة جورج سـارتون «حضارة الشـرق الأوسـط للثقافـة الغربيـة» (١٩٥١)، المنشـورة في كتاب **الشرق الأوسط في مؤلفات الأميركيين**[٢]: «المدنية ليست شرقية ولا غربية، وليس مكانها في واشـنطن أكثر مما هو في بغداد... والشـرق الأوسـط [إذا جـاز لنـا اسـتعمال هـذا الاسـم ـ إذ يعُـدُه سـارتون «تعبيـرًا مضلّـلًا» ومن «مخلفات» جاهليتنا]، كان مهد الثقافة ومنه جاءت أسباب إنقاذ العالم أثناء

(٢) الشرق الأوسط في مؤلفات الأميركيين، تحرير مجيد خدوري (نيويورك: مؤسسة فرانكلين؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣).

العصور الوسطى، حينما بدأ الستار الحديدي في أوروبا يشطر العالم شطرين: العالم المسيحي اليوناني الأورثوذكسي، والعالم المسيحي اللاتيني الكاثوليكي. وها نحن أولاد اليوم ننظر إلى ماضي الشرق الأوسط بعين من عرفان الجميل. ثم نرنو إلى مستقبله بعين من الأمل الحلو».

المسألة الثانية: مقابل القطيعة التي يشدّد عليها بين القرون الوسطى والعصور الحديثة، ألا يمكن الحديث عن استمرارية ما في تصور فلسفة التاريخ كأنطولوجيا للصيرورة (Onthologie du devenir) بين أوغسطين «القروسطي» وهيغل «الحديث»؟

ثمة من يقول هذا مشددًا على الاستمرارية والتداخل. يقول فرانسوا شاتليه: «يرجع هذا التطور (فلسفة التاريخ كأنطولوجيا للصيرورة) إلى القديس أوغسطين الذي حرص على تأكيد أن مسار الإنسان منذ بداية الزمن، يقوم على وحدة عميقة، ويمتلك معنى دفينًا، ويمكن أن يضبط هذا المعنى في فكرة «القدر الإلهي». وستتم إعادة الاعتبار إلى هذه المفاهيم في القرن السابع عشر لدى بوسّويه (Bosuet)، ولكنها ستتخذ دلالات جديدة في عصر الأنوار الذي دعم الممارسة التاريخية وقدّم إليها المعطيات الفعلية والتقنيات الخطابية اللازمة [...] وهيمنت طوال القرن التاسع عشر فلسفة التاريخ بالمعنى الأخير ـ كأنطولوجيا للصيرورة ـ وأصبحت نموذجًا وإطارًا جامعًا تنتظم داخله مذاهب جدّ مختلفة من حيث المضمون والأهداف والغايات السياسية والخلقية، مثل: الهيغلية، والتطورية السبنسرية، مرورًا بالوضعية الكونتية وجدلية الطبيعة والمجتمع عند إنجلز»[٣].

المسألة الثالثة: كيف ننظر إلى «تكوين العقل العلمي»، أوِفقًا لترسيمة أوغست كونت التي سادت في القرن التاسع عشر؟ أم وفقًا لإبستمولوجيا باشلار ومدرسته التي أينعت في القرن العشرين، أي «حين بدأت نظرية

---

(٣) F. Chatelet, Note sur la philosophie de l'histoire, نقلًا عن: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٢٠ - ٢١؛ انظر أيضًا حول الفكرة نفسها: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, suivi par «Foucault révolutionne l'histoire»* (Paris: Seuil,1978), pp. 30-32.

آينشتاين في النسبية، ابتداءً من عام ١٩٠٥ ـ كما يقول باشلار ـ تبدّلت مفاهيم أولية كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة؟» إن إبستمولوجيا باشلار تدعو إلى إعادة النظر في التصوّر الوضعي القائم على وهم التطابق بين العلم والوجود أو بين الحقيقة والتجريب... وإن تطوّر العلم والثورات العلمية تمرّ بقطيعة أو قطائع معرفية. وإذا لم يتم وعي هذا، تستمر فينا تصورات «ما قبل العلم» بصفة «علم» و«ثوابت» و«يقين». أي، كما يقول، يستمر «إلحاق الثبوتي باليقيني والذاكرة بالعقل، وأفكار القرن الثامن عشر بأفكار القرن العشرين». يقول أيضًا: «هناك مسافة بعيدة بين الكتاب المقروء والكتاب المطبوع، وبين الكتاب المقروء والكتاب المفهوم، المستوعب، المحفوظ. فثمة مناطق غامضة، كهوف، حتى لدى العقل المستنير، حيث تواصل الظلال حياتها. ويبقى لدى الإنسان الجديد آثار من الإنسان القديم. وفينا يواصل القرن الثامن عشر حياته الصمّاء، ويمكنه بكل أسف أن يظهر من جديد»[٤].

يبدو لي أن قسطنطين زريق يميل بعد أن يبدي تخوّفه من أن تتحوّل النظرية النسبية إلى «نسبية مطلقة» إلى أن «التراكم والتكامل والتقدمية هي من خصائص ناحية أو نواح معيّنة من الحياة الإنسانية دون سواها. إننا نراها، مثلًا، في عمل العقل المتجّه إلى الطبيعة المحاول استجلاء أسرارها والسيطرة عليها. فالعقل منتظم متماسك متكامل، وتاريخ العلم الذي يمثّل عمل العقل خير تمثيل، تاريخ متراكم متقدم، بالرغم مما اعتوره من انحراف أو ارتداد في بعض المراحل والأدوار» (ص١٢٧).

المسألة الرابعة: حول الدلالة الثقافية للحدث التاريخي، وفضاءات العقلانية. هل ثمة عقلانية واحدة في التاريخ يجب أن يرتكز عليها مشروع النهوض القومي العربي؟ يبدو لي أن زريق ميّال أيضًا إلى اعتماد صيغة العقلانية الأحادية، فهو يشدّد على أن «التاريخ دلّنا على أن الحركة القومية ـ أية حركة قومية كانت ـ لا تتحقق وتنجح، إلا في مجتمع قد بلغ نوعًا معيّنًا

---

(٤) غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص٩.

من التطور والانسجام. وبعبارة موجزة مجملة يمكننا أن نقول إن القومية لم تتم في الغرب في مجتمع تسوده أوضاع القرون الوسطى، بل قامت على أنقاض هذه الأوضاع، إن القومية تتعارض والثيوقراطية، وتتطلب أول ما تتطلب علمانية الدولة» (ص٢٠٣).

هذا صحيح كمآل. لكن العقلانية ليست فكرة أو دعوة تهبط من فوق، أو يُدعى إليها فتحقق هذا المآل. إنها جزء من مسار تاريخي.

ما لا يقوله نصّ زريق هنا، هو أن عقلانية الرأسمالية كمشروع نهوض هي التي كانت في أساس ذاك التطوّر، مع كل ما استتبع ذلك من عنف وحروب وثورات استمرّت قرونًا. وما يتجنبه نص زريق هو أيضًا القول إن ماركس هو أبرز وأدق من حلّل وفهم ميكانيزمات (آليات) هذا التطور تأسيسًا على جدلية العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وما تجدر إضافته استكمالًا لصورة ذلك المشروع الذي حقق «التطور والانسجام»، هو تلك العقلانية الدينية والأخلاقية والروحية التي درسها ماكس فيبر، مضيفًا هذا البعد «الثقافي» إلى البعد الاقتصادي في «المشروع الرأسمالي».

والأمر الذي يستوقفنا في هذا المقام هو أن ماكس فيبر ظل حذرًا، على عكس ماركس، من تعميم هذا «النموذج العقلاني» في التطور على كل الفضاءات الثقافية والحضارية في العالم. كما أنه لم يحكم على التفكير الديني على أنه من مخلّفات القرون الوسطى، وأنه ملازم للإقطاع والبُنى التقليدية، وأنه مرتبط بالعالم الآخر (الغيب)، بل رأى أن هناك عقلانيات في التاريخ والحضارات والمجالات المعرفية المختلفة، وأن التفكير الديني يُمكن أن يكون عقلانيًا وحافزًا لمشروع نهوض وتطور.

ولا بأس هنا من أن نستعيد بعض نصوص ماكس فيبر في هذا الموضوع:

«لا يمكننا التحدث عن تطور العقلانية في المجمل. ذلك أن تاريخ العقلنة لا يتطور بخطوة واحدة وفي كل المجالات. إن ما يفصل أشكال

العقلانيـة التاريخيـة المختلفة بعضها عن بعض ليس من قبيل الدرجة أو القوة الخارجيـة. إن بعـض الممارسـات الاجتماعية يُمكـن فهمها عقلانيًـا في فترة تاريخية معيّنة وقد لا يكون ذلك، أو يكون بدرجة أقل، وسط مدنية أخرى قد تكون أكثر عقلانية وتحت مظاهر أخرى»(٥).

يستنتج ماكس فيبر من خلال دراسته لدور البروتستانتية في نمو المشروع الرأسـمالي النهضوي، أن «الديانـات النبوية (التي تعتمد فكرة الخلاص) وفي حالات متعددة لها أهميتها بالنسـبة إلى تاريـخ التطور. إذ لم تُقم هذه الأديان علاقـة وثيقـة مـع العالم وأنظمته فحسـب، بـل إنهـا أقامت معه ومـع أنظمته علاقات متبادلة يسودها التوتر. وهذا ما كان بالفعل خاصة بالنسبة إلى الديانات التـي اكتسـبت صفة ديانات الخلاص. يُسـتدل على ذلك مـن معنى الخلاص ومـن العقيدة النبوية في الخلاص، وذلك انطلاقًا من اللحظة التي تتحول فيها هـذه وبطريقـة منتظمة إلى أخـلاق عقلانية موجّهـة نحو منافـع دنيوية داخلية باعتبارها وسـائل خـلاص، أي بلغة عادية بقدر ما تبتعد عن مجرد الطقوسـية لتتحول إلى ديانة إقناع. من هذه الزاوية يصبح التوتر أقوى من الزاوية الأخرى. إن العقلنـة والارتقـاء فـي امتـلاك الخبـرات الداخليـة والخارجيـة (بالمعنـى العريض) يتقدمان أيضًا»(٦).

لا نحسـب أن إثارتنـا لتلـك المسـائل الأربـع تهدف إلى إبـراز أوجه خلاف أو اختلاف مع أطروحات **نحن والتاريخ**، بقدر ما تهدف إلى إثارة أسـئلة قـد تقـع أجوبتهـا فـي مرحلة مـا بعـد **نحـن والتاريـخ**، وإن كانت مرجعياتهـا ومصادرها ـ كأسـئلة ـ تقع فـي مرحلة ما قبل صـدور الكتاب (ماركس، فيبر، بروديل...).

إن المهمـة التـي تمنيـت التعمّق فـي ملاحظتها والانخـراط فيها ـ فكرًا تاريخيًـا وممارسـة تاريخيـة ـ وعبـر هـذه المقاربـة لمـا بعد ولمـا قبل **نحن والتاريـخ**، هي مهمة فهم واسـتيعاب ذاك المسـار المعقّد الـذي يربط ما بين

(٥) ورد في: كاترين كوليو ـ هيلين (Catherine Colliot-Helene)، **ماكس فيبر والتاريخ**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص٧٠.
(٦) المصدر نفسه، ص١٢٢.

تلك المرجعيات التي بدأت إرهاصاتها الأولى في النصف الأول من القرن العشرين، ثم أخذت تعطي ثمارها المعرفية والمنهجية وقفزاتها في النصف الثاني من القرن العشرين.

أما بالنسبة إلى وضعنا التأريخي في مرحلة ما بعد **نحن والتاريخ**، فلا بد من أن نلاحظ أن عملية التداخل التي لحظ زريق بداياتها بين تيارات التأريخ ودعا إلى انضباطها في قواعد البحث العلمي، ازدادت تداخلًا في مجالات البحث التأريخي لاحقًا، إلى درجة أن تصنيفات من مثل: ماركسي أو قومي أو إسلامي، أو علمي ـ وفقًا لتصنيف زريق ـ لم تعد تصحّ بالنسبة إلى أعمال تاريخية معروفة، اللهم إلا للدلالة على السمة الأيديولوجية الغالبة على الخطاب التاريخي. أما صفة «علمي»، فإنها تتوزع على الخطابات التاريخية ارتكازًا على مدى اعتمادها على التوثيق والنقد والربط في عملية الاختيار والتحليل. لكن هذا الاعتماد وحده لا يكفي لإدراج تلك الأعمال في الصفة «العلمية»، إذا لم تواكب شروط البحث العالمي والمعرفة العالمية في تطوّرها وقفزاتها وجدّتها.

والخلاصة، أن الفكر التاريخي عند قسطنطين زريق كان ينبض عبر نصّه القديم (**نحن والتاريخ**) بالجديد. لكن الجديد قد يصبح، بفعل القفزات المعرفية، قديمًا، ولكن تبقى عملية التواصل والتراكم هي الأساس وهي الشرط الذي لا بد منه. ومن أوجه ذلك الأساس وذلك الشرط أن يبقى الباب مشرّعًا للاجتهاد. وهذا شرط أخذه زريق على نفسه والتزم به ودعانا إلى الالتزام به من أوّل صفحة من كتابه إلى آخر سطر منه. من هنا سرّ تجدّد قديمه وانفتاحه الدائم على الجديد.

وأختم مستشهدًا بقولٍ لباشلار: «إنما في عمل العلم يُمكن أن نحب ما تهدّم، ويمكن أن نواصل الماضي بإنكاره، واحترام المعلم بمعارضته. عندئذٍ، نعم، المدرسة تستمر طيلة الحياة. إن ثقافة متجمّدة في زمن مدرسي هي نفي للثقافة العلمية بالذات. ولا يوجد علم إلا في مدرسة دائمة»[٧].

---

(٧) باشلار، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

ثانيًا: التاريخ الموسوعي:
نقولا زيادة متجولًا في الأزمنة والأمكنة، ولا عبرة من التاريخ!

١ ـ في تكوينه الثقافي كمنطلق

بداية لا بد من التسجيل بأن الاستعداد الفطري والذكاء المتفوق، والذاكرة الحية والنشاطية الدائمة هي صفات أساس في تكوين نقولا زيادة وخلقه كإنسان موهوب.

يكفي في هذا السياق أن نسترجع الخبر الذي يورده في «مرفأ الذاكرة» عندما دخل المدرسة الحكومية في جنين عام ١٩١٩، وكان توزيع صفوفها نتيجة امتحان في القراءة والحساب، فيقول في هذا الصدد: «كنت أنا ابن الحادية عشرة، أجلس في الصف إلى جانب طالب في السادسة عشرة»[٨].

وإذ يتخرج من دار المعلمين عام ١٩٢٤، وهو ابن السادسة عشرة، يعين في مدرسة عكا الثانوية عام ١٩٢٥ ليدرّس التاريخ والجغرافيا.

ثقته بالنفس تسجلها ذاكرة واثقة أيضًا من يومياتها، ولكنها ثقة يجمّلها توثُّب من أجل المعرفة، وسلاح إرادة لا تهدأ. لكن المشكلة كانت، كما يقول، «تعليم نفسي التاريخ وتثقيف نفسي في نواح أخرى»، ولما لم تكن بيئة عكا ولا يافا توفّر له ما يحتاج ـ فكان يطلب كتبه العربية من مصر مباشرة، وأما الكتب الإنكليزية فمن مكتبة فلسطين العلمية في القدس[٩].

أما حول طبيعة ما قرأه في تلك المرحلة فتشي قراءاته الأولى بِسِمةٍ ثقافية تأسيسية في تكوينه الثقافي، وهي سمة أسمّيها المنهج النقدي الليبرالي، أو منهج الثقافة العلمية الوضعية. يقول في «مرفأ الذاكرة»: «كنت أجاري ما يصدر من مصر ولبنان من كتب وصحافة رصينة، فـ المقتطف

(٨) «مرفأ الذاكرة: إيقاع على أوتار الزمن» في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: دراسات في التاريخ، ج ١٤ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤٢٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

والهلال كانتا رفيقتي منذ أن دخلت دار المعلمين ولن أثقل على القارئ فأعدد حتى أسماء المؤلفين الذين قرأت لهم، لكن يكفي أن أقول إن هذه الأيام شهدت (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبدالرازق، و(في الشعر الجاهلي) لطه حسين و(مستقبل الثقافة في مصر) له أيضًا»، ويضيف: «ومما كان له في نفسي أثر كبير جريدة السياسة الاسبوعية التي كان رئيس تحريرها محمد حسين هيكل. فقد نشرت خلال السنوات التي ظهرت فيها، والتي قرأتها كلها، مقالات لرجال العلم والفكر والأدب في مصر، وكانت نافذة المشرق العربي على الفكر الأوروبي الغربي المعاصر»[10].

اذًا، نقولا زيادة هو ابن النهضة العربية الحديثة المتجلية في جيلها المبدع في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، قبل أن يكون تلميذًا لاستشراق بريطاني أو ألماني، وهو إذ يشير إلى أن أطروحته للدكتوراه حول «سورية في عصر المماليك» لم تخضع لإشراف (حضَّرها بين عامي ١٩٤٧و١٩٤٩) لأن المشرف لم يقرأ منها سطرًا واحدًا، فإن إشارته هذه لا تعني أنه لم يستفد من الاستشراق عبر القراءة الحرة، بل تعني أيضًا أن دينامية أخرى للتعلم كانت تحركه من الداخل: بذل أقصى الجهد من أجل التعلم الذاتي ليكون مدرّسًا ناجحًا وباحثًا متميزًا.

وعلى قاعدة هذا الفهم للتعلم يطرح نقولا زيادة فهمه الخاص للمنهجية التاريخية، فهذه الأخيرة ليست درسًا في قراءة الوثيقة فحسب. يقول: «كم أسيء إلى هذه الكلمة» (أي المنهجية التاريخية)، عندما يصر البعض على القول إنه يجب أن نعنى بالوثائق، وإن الوثيقة هي أساس[11].

نعم المنهجية، وهي التعريب لمصطلح (Méthodologie)، ليست مجرد تقنيات توثيق وفهرسة، وهي ليست أيضًا وفقط مجرد إجراء نقدي خارجي وداخلي للنص، هي أساسًا إعادة بناء وإعادة صياغة لمشهد تاريخي؛ والثقافة التاريخية، بل الثقافة العامة بما تشمل من أدب وفلسفة وعلوم إنسان ومجتمع، هي العدة والأدوات المعرفية التي تسمح بإعادة البناء وإعادة صوغ

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٤٢٣.

(١١) المصدر نفسه، ص٤٢٧.

المشـهد التاريخي وإخراجه نصًا مقروءًا مفيدًا وجذابًا. وعليه فإني وأنا أنطلق من الإشـارة المتحفظة التي أبداها نقولا زيادة حول مفردة «منهجية»، وأتوافق معـه حـول هـذا التحفـظ، أضيف إلـى معاني المفـردة أبعـادًا تتجـاوز الوثيقة والتوثيق والفهرسـة إلى معاني الحس التاريخي والمفهوم والأدوات المعرفية الأخرى. وهنا تؤدي الثقافة ببعدها الإنساني والاجتماعي والأدبي دورًا أساسيًا في ما يمكن أن نسميه «المنهج» أو «نمط التفكير»، أو بعبارة أخرى ما يمكن أن نسميه «فكرًا تاريخيًا».

مـن هنا ارتأيـت أن أبدأ بالمنطلقـات التكوينية والتأسيسـية لنمط التفكير عنـد نقـولا زيـادة، أو لفكره التاريخي، فأشـرت أولًا إلى أنـه كان ابن النهضة العربية الحديثة في عشرينياتها وثلاثينياتها. ماذا يعني ذلك؟

يعنـي أولًا، أن نقـولا زيادة يحمـل إرثًا ثقافيًا قاعدته الأساسـية ما كانت النهضة العربية الحديثة قد أنجزته منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى تلك السـنوات الأولى من التكوُّن التأسيسـي لثقافة نقولا زيادة. وإذا كان لا بد من معيـار نقيس به وزن هذه الثقافة في نفسـه، فلنسـمعه يتحـدث عن وقع زيارته القاهـرة بيـن عامـي ١٩٣٣ و١٩٣٤. فالقاهـرة فتحت لـه آفاقًا واسـعة بعيدة. يقول: «لا يتسع المقام لذكر كل ما خبرته في تينك الزيارتين». يعدد المؤسسات العلميـة والثقافية والفنيـة والعمرانية التي زارها، ويعدد الأسـماء الكبرى التي استـمع لمحاضراتها أو زارها أو تعرّف إليها: الشـيخ مصطفى عبدالرازق، طه حسـين، أحمـد أميـن، أحمد حسـن الزيـات، فؤاد صـرُّوف. ويتسـاءل: «هل استطعت أن أنقل إلى القارئ الانطباع الذي أخذته من هذه الزيارة، لا أظن»[١٢]. ذلـك بـأن ما حصّله زيادة من أفكار عبر قراءاته الأولية كان يهيئه لاسـتثمارها عبر انفتاح الآفاق، ولم يكن ليصدمه عندما تعرّف إلى أوروبا.

عندمـا ذهب إلـى لندن للدراسـة (تحضير إجازة في التاريـخ القديم عام ١٩٣٥) أول مـا يقولـه لنـا «إنه لـم يصب بصدمـة ثقافية» بـل أصيب بصدمة اجتماعية وسياسـية. «الصدمة الاجتماعية: اكتشـاف مفهوم الفرد كائنًا مستقلًا

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

سواء كان ابنًا أو ابنةً (جواب الأم اللندنية عندما سألها الإذن باصطحاب ابنتها إلى حفلة: فكان جوابها اسأل جين)[١٣].

أما الصدمة السياسية فكانت بسبب التناقض القائم بين سياسة حكام بريطانيا في الداخل وهي سياسة ديمقراطية إلى أبعد الحدود وبين بريطانيا في فلسطين، التي تمنع كل تمثيل سياسي وحرية سياسية!!

ما يهمنا على مستوى المنهج، والفكر التاريخي عند نقولا زيادة هو صلة هذا الاكتشاف الاجتماعي السياسي بثقافته المحصلة في بيئة عربية فلسطينية منفتحة بداية على جوارها (القاهرة، بيروت، دمشق)، وبعدها على امتداد عربي وإسلامي، ثم على امتداد عالمي قاري متعدد الثقافات والحضارات واللغات.

٢ ـ نقولا زيادة والثقافة الموسوعية، التاريخ والجغرافيا والأدب ومسألة الاختصاص

هذه الصلة تتكشف عبر رابطتين طالما أحبهما نقولا زيادة: اللغة العربية والتاريخ.

اللغة تشده إلى تراث هذه البيئة العربية شعرًا وأدبًا وفلسفةً وأديانًا. والتاريخ يجذبه إلى ما هو مشترك في الأمة، بل إلى ما هو حال تفاعل وتأثر وتأثير أيضًا وعلاقات تبادل وتواصل ما بين الأمم، وبالتالي ما بين الحضارات. إنه التاريخ العالمي بكل أبعاده المناطقية وبكل مراحله الزمنية.

أقول بكل مراحله الزمنية: قديم التاريخ ووسيطه وحديثه ومعاصره. ذلك بأن نقولا زيادة بدأ اختصاصه تاريخًا قديمًا يونانيًا رومانيًا، وامتدّ إلى مصر وبلاد ما بين النهرين، ثم تاريخًا إسلاميًا مملوكيًا، ما لبث أن توسع في الزمان والمكان (قبل وبعد)، ثم حديثًا ومعاصرًا، تناول فيه شتى الموضوعات السياسية والاقتصادية والثقافية التي يصعب في هذه العجالة تعدادها وحصرها في أسطر، على أن موضوعاته المفهرسة في محتويات

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٤٢٦.

الأعمال الكاملة/ وعددها (٢٥ جزءًا) تكاد تؤلّف موسوعة تاريخية متكاملة.

اذًا، ثمّة سِمَةٌ منهجية أولية لافتة للنظر في أعمال نقولا زيادة هي صفتها الموسوعية والتثقيفية. والفكر الموسوعي، كما يجب التنبيه، ليس فكرًا قاموسيًا يكتفي بالتعريف، إنه الفكر الذي انبثق من فكر الموسوعيين الفرنسيين (Encyclopdistes) الذي كان يهدف إلى نشر الثقافة الوطنية أو القومية بالتلازم مع نشر فكر الحريات وفكر التقدم، بأسلوب يمكن أن يصل إلى جميع القراء.

ويذكر نقولا زيادة هؤلاء، وفي طليعتهم «شيخ» الموسوعيين ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤)، فيقول عنهم: «الفلاسفة الموسوعيون هم الذين وضعوا بين أيدي القارئ الفرنسي ما أثار أفكاره ولفته إلى معنى الظلم والعبودية والحاجة إلى التحرر»[١٤].

على أن الموسوعية في مباحث نقولا زيادة لا تذهب بعيدًا في الأيديولوجيا القومية، كما سنرى، بل تظل مشدودة إلى هاجس البحث العلمي وموقف الاعتدال والابتعاد من الموقف الراديكالي الحدي.

ثم إنّ هاجس البحث العلمي في التاريخ، لا يدفعه إلى تكريس الاختصاص المنعزل في حقبة ما أو مكان ما، ولا إلى تقديس الوثيقة كطريقة وحيدة للاستقراء أو «للتقري»، كما يفضل أن يقول.

واضح من عرض أعماله، أنه تجاوز الاختصاص، وهو يبرر ذلك بقوله في أحد مقالاته «يحشر الكثيرون من مؤرخينا أنفسهم في فترة معينة من التاريخ، ويُصرّون على أنهم اختصاصيون في هذا الموضوع أو الفترة، هذا أمر صحيح لكن أرى أن المؤرخ الحقيقي يجب أن يكون له اطلاع أساسي (ليس من الضروري أن يكون تخصصيًا) على مجرى التاريخ العام كي يستطيع أن يضع فترته في مكانها الصحيح»[١٥].

هذا على مستوى الجدلية القائمة ما بين الخاص والعام في التاريخ،

---

(١٤) انظر: «الحداثة، ما بعد الحداثة،» في المصدر نفسه، ص٤٣٦.

(١٥) «مرفأ الذاكرة: إيقاع على أوتار الزمن،» في: المصدر نفسه، ص٤٢٧.

ولنا عودة إلى ذلك. السؤال: ما كانت أنواع العدة المعرفية التي ارتكز نقولا زيادة عليها ليستكمل من خلالها استقراء الوثائق التاريخية؟ يقول: «إن التاريخ لا يمكن أن يُفهم إذا اقتصر التخصص عليه فقط. الأرض جزء من التاريخ، السهول بخصبها والسهوب بتقلباتها، والصحاري بجفافها، يجب أن تدرك بكثير من العناية والدقة كي يفهم التاريخ والأدب بجدِّه وهزله، والشعر بالجزل منه والضعيف، جزء من التاريخ»[16].

إذًا، أمران يشير زيادة إليهما في هذا النص: الجغرافيا والأدب كمعطيين أساسيين من معطيات الواقع؛ فهو ومنذ أول مقالة له، وقبل أن يتعمق في موضوع المنهجية التاريخية، كانت الجغرافيا بالنسبة إليه معطى أساسيًا من معطيات البحث التاريخي، بل شرطًا له.

أول مقالة كتبها زيادة كانت في فلسطين عام ١٩٣٠، ونشرها في المقتطف حول معركة مجدو التي قامت بين فرعون مصر تحوتمس وبين الأمراء الشاميين. يقول في ظرف هذه المناسبة: «كنت قرأت النصوص القديمة (مترجمة إلى الإنكليزية) عن المعركة، لكنني أردت أن أتعرف إلى أرض المعركة فذهبت إلى المكان وصرفت يومين في قرية تل المتسلم، ودرت بالمكان من جهاته المختلفة، وكانت بعثة المعهد الشرقي في شيكاغو تقوم بأعمال التنقيب هناك، فزرت المكان وتحدثت إلى القائمين بالعمل، وقرأت تقريرًا عن أعمالهم، ثم سرت من مجدو عبر وادي عارا (باتجاه غربي جنوبي إلى الساحل الفلسطيني)، لأتأكد من الطريق الذي عبره المصريون في طريقهم إلى القلعة الحصينة»[17].

تلك كانت البداية في استخدام المكان ومعاينته جغرافيًا من أجل التحقيق من الخبر التاريخي وموضعته في مكانه. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المنهج كان متّبعًا لدى المؤرخين العرب القدامى في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديان). وكان ابن خلدون قد وضع حيثياته وضروراته فيما بعد في مستوى قانون المطابقة بين إمكانات حدوث

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

الخبر وبين واقع المكان وطبيعة الأشياء. هذا على أن الأدبيات الجغرافية الثمينة التي تركها الجغرافيون الرحالة العرب كانت بالنسبة إلى نقولا زيادة كنوزًا يحسن استثمارها في المعرفة التاريخية وإعادة بناء المشهد التاريخي، وفي عدة حقول التجارة وطرق المواصلات والسلع والزراعة. من نماذج هذا الاستثمار المعرفي مباحثه المجموعة في كتاب **عربيات: حضارة ولغة**، ج ١٩، وفي كتاب **شاميات: دراسات في الحضارة والتاريخ**، ج ١٥.

نكتفي بالاستشهاد بما يقوله عن الفائدة التي حصلها في بحثه عن «شرقي الجزيرة العربية في القرن الرابع الهجري» من القراءة الجدية والصبورة للجغرافيين العرب، يقول: «الجغرافي العربي هو في كثير من الحالات مزيج من الجغرافي العادي (الذي يعتمد وصف إقليم بكامله) والرحالة الذي يسير والعين مفتوحة والأذن منتصبة، وأرنبة الأنف جاهزة، فهو يرى ويسمع ويشم، فيخرج من ذلك بوصف دقيق [...]. هذا إلى الدقة العلمية التي انتزعها من معرفته بالجغرافيا الفلكية، وأخبار الأسفار والطرق التي نقلها عن الآخرين. من هنا استطعنا أن نتعرف إلى خير تلك المنطقة في مجال التجارة وبعض الزراعة والغوص على ما في البحر من صدفات»[١٨].

هذا على مستوى الفائدة التي يمكن للمؤرخ أن يُحَصّلها من كتب الجغرافيا العربية وغير العربية، وقد أفاد منها نقولا زيادة كثيرًا في عدد من أعماله.

تساؤل لا بد منه ونحن نتحدث عن علاقة نقولا زيادة المؤرخ بالجغرافيا. هل كان زيادة يعتقد بنوع من الحتمية الجغرافية في تعيين وتحديد المسارات التاريخية الكبرى، كتحديد نطاق الدول أو الأمم أو اللغات والحضارات؟

إشارة واحدة في أعماله الأولى تذهب في هذا الاتجاه؛ ففي كتابه حول القومية والعروبة[١٩]، يشرح زيادة لماذا انحصرت سيادة العرب العنصرية

---

(١٨) نقولا زيادة، **الأعمال الكاملة: عربيات، حضارة ولغة**، ج ١٩ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٣.

(١٩) نقولا زيادة، **القومية والعروبة** (القدس: مطبعة اللواء، ١٩٤٥)، ص ١٠٤.

واللغوية بين جبال فارس شرقًا وجبال أرمينيا وطوروس شمالًا وجبال أطلس غربًا، يقول: «يخيل أن السبب الرئيسي في وقوف انتشار اللغة العربية عند جبال فارس شرقًا هو طبيعة هذه الجبال. فهي النهاية الغربية لنجدٍ واسع هو نجد إيران، والبداية الشرقية لسهل منخفض عنها، هو سهل العراق، فلم يكن من السهل أن ترحل جماعات كبيرة من سهل العراق الخصب الدافئ إلى نجود إيران القاحلة الباردة. ففضّل العرب الاستقرار في البلد الخصيب ونحن نعرف أن عدد العرب الذين كانوا يقطنون خراسان وغيرها في أيام الأمويين مثلًا وهي أزهر أيام العرب كان ضئيلًا».

«أما جبال طوروس فقد وقفت من الأصل سدًا في وجه العرب فلم يتجاوزها كثيرًا ولعل العامل المناخي (برد الجبال القارس) حال دونهم والمثابرة على حربها مثل مثابرتهم على حرب البقاع الأخرى. فوقف فتحهم العسكري والعنصري واللغوي عندها، وحتى الفتح الديني ـ أي انتشار الإسلام ـ لم يتم في بلاد الأناضول على أيدي العرب. وإنما عمل على نشره الأتراك السلاجقة منهم والعثمانيون»[٢٠].

هذا على أن الجغرافيا تظل، في معظم أعماله، مصدرًا للتاريخ، وبخاصة عندما يمارس علم الجغرافيا، رحلاتٍ واستطلاعاتٍ ووصفًا للأمكنة والطرقات والحارات والأسواق والسلع وحركة التبادل والتجارة، إلى جانب حركة الأفكار ومفردات اللغة وتعابيرها نثرًا وشعرًا ورموزًا وحكايةً وخبرًا.

نلاحظ في أعمال زيادة أن هذا المصدر كان حاضرًا في معظم الأحيان، بل يكاد الجغرافي العربي الكلاسيكي (الرحالة) الذي امتدح نقولا زيادة دقته ونباهته، يتجسّد فيه، أو يكاد زيادة يتماهى معه في الذاكرة والنباهة وسرعة الالتقاط وحسن التعبير وطرافته، مع إضافة هي أن نقولا زيادة اكتسب حداثة وعقلانية معاصرة أضافها إلى معرفة كلاسيكية رصينة ومتفانية وجدية. مثل هذا التماهي ـ إذا صح التعبير ـ يدفع نقولا زيادة دفعًا

(٢٠) نقولا زيادة، أيامي: سيرة ذاتية، ٢ج (لندن: هزار بابلشنغ لمتد، ١٩٩٢)، ج ٢، ص٦٨ - ٦٩.

إلـى الاهتمام باللغة، معبرًا عنها بالأدب (شـعرًا ونثرًا) وبكل أنواع التعبير، ولا سيما الأسطورة منها.

حين جمع زيادة مقالاته وأبحاثه في أجزاء هي أعماله الكاملة (صدرت فـي عـام ٢٠٠٢) جاءت عناوين عدد من هذه الأجزاء تحمل شـيئًا من هذه الثنائيـة الكامنـة فـي منهـج النظر إلـى التاريخ فـي «**عربيات: حضـارة ولغة** (ج١٩) وفـي **متوسـطيات: تجـارة وحيـاة فكريـة** (ج ٢١) **ومشـرقيات، في صـلات التجـارة والفكـر** (ص١٨)، وفي **شـاميات: دراسـات فـي الحضارة والتاريخ**، (ج١٥)... إلخ.

يقـول زيادة مُعبرًا عن هذا الاهتمـام: «دنيا التجارة، كانت دومًا أمرًا يثير اهتمامي، من حيث تطورها أولًا وتأثيرها في حياة البشر، ومن هنا كانت هذه العناية بتجارة بلاد الشـام مع شـمال الجزيرة العربية في العصر الأموي. ذلك بـأن القضية اقتضت درس السـلع والطرق والقوافل وتنظيمها وموارد السـلع الخارجية»[٢١]. هذا المنهج لا يقتصر على الجزيرة وبلاد الشام بل على معظم المناطـق التـي درسـها، بل إنـه في مقالـة حـول «الأدب الجغرافي كمصدر لتاريـخ الأندلـس...» يخطو في فهمه أبعـاد الجغرافيا التاريخيـة خطوة إلى الأمـام في تقديمـه لهذه المقالة، فيضيف إلى البعـد الجغرافي أبعادًا معرفية أخرى مستخرجة من علم الاجتماع والإثنولوجيا والألسنية. يقول «قد يبدو غريبًـا أن يعمـد الباحث إلى كتب الجغرافيا يسـتنبطها ليخرج منها جزءًا من تاريـخ بلـد مـا، فقـد كان المألـوف أن يعتمـد المـؤرخ على كتـب الأخبار والمعارك والتراجم والأنسـاب ليكتب التاريـخ. لكن الأمر تبدل في العقود الأخيرة، فقد أخذ المؤرخون أنفسـهم باسـتقراء الأسطورة والقصة، وتقليب الصفحـات فـي كتـب الأدب علـى اختـلاف أنواعهـا، والتعـرف جديًـا إلـى طبوغرافية البلد وإقليمه ومناخه، والاطلاع على العوامل الاقتصادية التي تعيّن مسـاره زرعًـا وصناعةً وتجـارةً واسـتخلاص النتائج التي يتوصـل إليها رجال الآثـار، إذ يبحثـون عن الأصول والجذور النامية فـي ذلك البلد، بل إن بعض المؤرخيـن إذ أدركوا قيمة مثـل هذه الأمور وارتباطها بالنـاس الذين يصنعون

(٢١) زيادة، عربيات، حضارة ولغة، ج ١٩، ص١٣.

التاريخ، أصبحوا شـديدي العناية بعلم الاجتماع والإثنولوجيا والألسـنية»[٢٢].
ويبقـى السـؤال: هل اسـتفاد نقولا زيـادة فعلًا من تلـك العلـوم الأخيرة التي استفاد منها بعض المؤرخين كما يذكر؟ ومن هم هؤلاء؟

ليـس من جـوابٍ وافٍ لدى زيـادة عن المؤرخين الذين اسـتخدموا علم الاجتماع والإثنولوجيا والألسـنية[٢٣]. ولكن من المؤكد أن أخباره عن الطرق والتجـارة وسـلعهم كانـت تعبـق بأخبـار اللغـة والثقافـة والأدب والحكايات والطرائف.

يقول زيادة: «كان الحرير والكتان والقطن والصوف والخيش أقمشةً ينقلها (التاجـر)، وأزياءً ينقل تفصيلها، وتطريزًا يحمله من بلد إلى بلد، ومع ذلك كله نبتة صغيرة أو كبيرة مثمرة أو معطرة، وقد تصبح شجرة تظلل وتلقي بثمرها إلى الذين لا يستطيعون الوصول إليها وما أكثر ما يحمله التاجر غير ذلك»[٢٤].

ويضيـف: «التاجر في تلـك العصور يعجبني [كما يقول] لأنه كان ينقل من المتاجر نوعًا لا يتقاضى عليه ثمنًا وإنما هو حكاية بحكاية وقصة بقصة، ولكـن هذا كله كان يحتوي على عناصر ثقافية وحضارية كانت في جملة ما ينقل التاجر»[٢٥].

لا يَدّعـي زيـادة اختصاصًا في تاريخ الأدب أو فقه اللغة أو النقد الأدبي، لكنـه حمل نفسـه على تتبع اللغـة العربية في قفزاتهـا التاريخية. ويحرص في مقدمة عربيات على أن يعرض السـبب، ملخصًا إياه بأمرين، أرى أنه من قبيل الدلالة المنهجية أن أشير إليهما كما وردا بقلمه.

«أمـران شـدّاني [...] إلـى مثـل هذا التصـرف، أولهما: إننـي ابن اللغة العربية، أتلذذ بقراءتها، وأستعذب الشعر فيها، وأستطيب النثر، وأحسب أني

---

(٢٢) انظر: «الأدب الجغرافي كمصدر لتاريخ الأندلس،» في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: متوسطيات، تجارة وحياة فكرية، ج ٢١ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص١٩٦.

(٢٣) نتطرق إلى هذه النقطة في القسم الأخير من هذا البحث، نقولا زيادة والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

(٢٤) زيادة، عربيات، حضارة ولغة، ص ١٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

أجيدها إن لم أكن أتقنها استعمالًا، والأمر الثاني إنني لما سمعت الشكوى من ضعف اللغة العربية يتشدق بها الكثيرون، حملت نفسي حمل المحب العاشق على أن أتقصّى تطور هذه اللغة من حيث قدرتها على التعبير، فخرجت من ذلك أنها كانت قادرة على ذلك عبر العصور. ولكن لما قصّر أبناؤها قصّرت هي أيضًا عن السير بالشوط إلى النهاية، لم تتقاعس لكنها تبعت ـ بطبيعة الحال ـ تقاعس بنيها»[٢٦].

قي القسم الثاني «اللغة العربية في قفزاتها التاريخية» من مجلد **عربيات: حضارة ولغة**، ينطلق زيادة من «عالم اللغات السامية» إلى «أدب اللغات السامية» إلى «تجربة العرب الشعرية في الجاهلية» إلى «لغة الوحي» إلى «الترجمة» إلى «انتشار اللغة» إلى «النثر العلمي»، ليرسم خطًا بيانيًا تطوريًا في تحولات اللغة العربية عبر مفرداتها وقواعدها وتوسع معاني مفرداتها لتلبي حاجات تطور المجتمع وحاجات التعبير عن موضوعات العلوم والفلسفة الوافدة في الثقافة العربية. يلحظ نقولا زيادة أن منهجًا مرنًا وعقلية منفتحة وذهنية تواصل بلا حواجز أو عقد، كانت جميعها متوافرة لدى النخب في غضون القرون الأربعة التي تلت قيام الدولة العربية الإسلامية وكانت «قادرة على مواكبة سلسلة من التحديات والاستجابة لها». يقول: «كانت نتيجة كل تحد واستجابة، تفجرًا داخليًا في اللغة، يعطيها طاقة جديدة ومدىً تستطيع بهما أن تنطلق نحو آفاق واسعة».

ويضيف: «هذا الأمر على غاية الأهمية. وقد سار العمل هنا على خطين متوازيين متكاملين، ففيما اقتضت التحديات الجديدة خلق ألفاظ ومفردات ومصطلحات تؤدي المعاني الجزئية، اقتضت الاستجابة للتأليف في العلم والفلسفة اللجوء إلى الأسلوب الدقيق المحدد. وقد استجابت العربية إلى هذا استجابة تدعو إلى الإعجاب، وقد تم ذلك للعربية لأن أهلها كانوا يومها يملكون الأمور والأشياء التي يحتاج إلى توضيحها وتفسيرها والإبانة عنها فاللغة بأهلها»[٢٧].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٧) انظر: «النثر العلمي يتم نضجه»، في المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

ويعطي زيادة في مقالته المذكورة، أمثلة عن مفردات ومصطلحات وتراكيب لغوية عربية اكتسبت، بفعل جدة المعاني التي استوجبها علم معين، دلالاتٍ جديدةً لم تكن لها فيما سبق، كمفردة «العلة الأولى» عند الكندي وبقية مصطلحاته الفلسفية، ومفردة «المماسَّة» عند الرازي التي هي «اختلاط الحديد بالطباشير»، وتراكيب ابن الهيثم اللغوية للتعبير عن الارتباط بين الضوء والأجسام، وأسلوب البيروني في مناقشة آراء بطليموس... إلخ[٢٨].

٣ ـ نقولا زيادة والأسطورة

اهتمام نقولا زيادة باللغة وأدبياتها كأداة للكتابة من جهة وكمصدر للمعرفة التاريخية من جهة أخرى، موصل حتمًا إلى الاهتمام بالأسطورة وما يتعلق بها من تقاليد وعادات وأسلوب عيش وأفكار ومعتقدات وقيم لدى الجماعات والأقوام، وهو الذي بدأ الاختصاص تاريخًا قديمًا.

كثيرة هي الفصول والمقالات التي عالج زيادة الأسطورة فيها، ولا سيما في التاريخ القديم وفي عدد من الأماكن: بلاد ما بين النهرين، بلاد كنعان، وادي النيل، اليونان. من أمثلة ذلك: بحثه في أسطورة الخلق، وهو مثال نموذجي على منهج في قراءة الأسطورة يأخذ في الحسبان أمرين: **أولًا:** رمزيتها في الدلالة على وقائع تاريخية دخلت في الذاكرة الجماعية ومخيلتها لدى القوم، فأضفت عليها تخيلًا وصورًا غير واقعية؛ **ثانيًا:** تعددية نصوصها ومفرداتها وأسماء أبطالها وشخصياتها وفقًا لتعدد البيئات الجغرافية والثقافية واللغوية التي أعادت إنتاجها في أزمنة مختلفة.

يأخذ زيادة في تناوله الأسطورة هذين الاعتبارين في النظر والتحليل وإبداء الرأي. والرأي يدخل في باب الاجتهاد والتأويل، أو التفسير، في التعامل مع نص الأسطورة كبديل من الوثيقة التي تفتقدها في حقل التاريخ الموغل في القدم، أو هو أيضًا استنتاج مستند (في حال توافر مستند) إلى مرجعية ما يكتشف في الحفريات الأثرية من معطيات[٢٩].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص٢٨٨ - ٢٩٠.

(٢٩) انظر رأيه في هذا الموضوع في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: لبنانيات، تاريخ وصور، ج١٦ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص٢٨.

ويلجـأ المؤرخ زيادة، فضلًا عن هذيـن الاعتبارين، إلى منهج المقارنة بيـن النصوص. يقارن الأسـطورة البابليـة وقصة الخليقة في سـفر التكوين، ليتوصل إلى اسـتنتاجات مهمة ترقى إلى استنتاجات كبار العلماء العالميين أمثال برستد. نقتبس من استنتاجاته الكثيرة ما يلي: «تتفق الروايتان في ترتيب خلق المواقيت والزمن وخلق الكواكب بالنسبة إلى بقية الحوادث الأخرى، ويرى الأسـتاذ برستد (العصور القديمة...) أن اليهود ورثوا التقويم القمري من السومريين، ونحن نرى أنه أسهل أن يرث اليهود قصة خلق النجوم من أن يرثـوا التوقيـت، ذلـك أن القصة على الألسـن أسْيَر وفـي النفوس أكثر تأثيرًا»[٣٠].

ويصل زيادة بعد إجراء أوجه كثرة من المقارنة إلى النتيجة التالية: «إن أسـطورة الخليقة البابلية هي أصل قصة الخليقة العبرانية المدونة في سـفر التكوين. والفرق يعود إلى ما مر على العبرانيين من أيام ودهور اختبرت بها أشـياء جديدة، وتطورت على شـكل لم يتح لغيرها. وكان طبيعيًا أن تظهر آثـار هـذا التطـور في هـذه القصة الدينيـة ـ على النحو الذي نراه في سـفر التكوين»[٣١].

هـذا ويذهب نقـولا زيادة في منهج المقارنة إلى ما آلت إليها الأسـطورة البابلية في الصيغة اليونانية المعروفة بأسطورة بروسوس (Berosus)، الأمر الذي يشير إلى أن «أسطورة الخليقة البابلية اتصلت باليونان فيما اتصل بهم من آثار هـؤلاء القـوم، وكتبها بعض كُتّاب اليونان فيما كتبوه، ولذا فقد بقيت لنا صور مختلفة منها...»[٣٢].

وفـي تحليلـه للإليـاذة اليونانية، كما فـي تحليله لملحمة كـرت الفينيقية، يحاول إيجاد قواسـم مشـتركة حول البحث عن المرأة الجميلة، رمز الخصب والنسل والخلود، وهي قواسم تشير إلى معطى أساسي هو أن «مجموعة» من

---

(٣٠) انظر: «أسطورة الخليقة البابلية،» في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: مشرقيات، في صلات التجارة والفكر، ج ١٨ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الأفكار الأسـطورية انتشـرت في شرق البحر المتوسـط كلها وأثّرت في آداب الشرقيين واليونان[٣٣].

واضح أن الأسطورة حملت، فيما حملته، أفكارًا مشتركة ولو أنها أُنتجت في بيئات متباعدة وأزمنة مختلفة. إنها، بمعنى من المعاني، مؤشر إلى تواصل عميق في التاريخ قام على شتى أوجه التبادل من التجارة إلى الحروب.

٤ ـ التواصل ما بين الحضارات وتفاعلها

فيما يتعدى الأسطورة إلى النقوش وإلى شتى معطيات الحفريات الأثرية وصـولًا إلى الوثائق المكتوبـة، يبرز في قراءة زيادة للعلاقة ما بين الحضارات المتعاقبـة، ولطبيعة العلاقـة ما بين الأزمنة التاريخية، همّ منهجي يحرص على إبراز الصلة ما بين حضارة وحضارة، وما بين مرحلة وأخرى، سواء على قاعدة فهـم الأمـور من زاوية قانون التحدي والاسـتجابة، كما فعـل توينبي، أو على قاعـدة حصـول أوجه مختلفة مـن التفاعل أو الاقتباس عـن طريق الحرب أو التجارة أو التوسع أو عن طريق كل هذا معًا.

ويمكـن في هذا الصـدد أخذ عدة أمثلة من أعمال نقولا زيادة في حقول التاريخ العالمي التي يطرقها:

المثـال الأول: العلاقـة مـا بيـن الهيلينيـة والرومانية وأثرهما فـي المنطقة العربية ولا سيما في المشرق العربي.

يرى، كما يرى معظم المؤرخين العالميين، «أن العصر الروماني هو نتيجة للعصر الهيليني إنْ من حيث العمارة أو الفنون والتطور الفكري»[٣٤].

وهـذا التواصل ما بين الحقبتيـن اليونانية والهيلينية (أي بعد الإسـكندر) والرومانيـة، تـرك أثره في حواضر المشـرق العربي ومدنه. يقـول: «إن الثقافة اليونانية كانت قد تأصلت في المنطقة من الإسـكندرية إلى شـمال بلاد الشـام عبر وسـائل مختلفة، أهمها فيما يتعلق بالمسـتوى الشـعبي: الأعياد الموسمية

(٣٣) انظر: «الإلياذة والفينيقيون،» في: زيادة، لبنانيات: تاريخ وصور، ص ٥٩.
(٣٤) زيادة، دراسات في التاريخ، ص ٦٩.

والألعـاب الرياضية وما في هذين من تمثيل ومسـابقات، وفيما يتعلق بالفنون فـإن الفسيفسـاء التي زخرفـت الهياكل والمسـارح وقصور الأباطـرة والحكام المحليين والولاة كانت تزينها أساطير يونانية. هذان الأمران يتضحان في مدن كثيرة مثل إنطاكية ودمشـق وبيروت وصور ونابلس وقيسـارية وغزة وفيلادلفيا (عمان) وبصرى»[٣٥].

ويضيـف: «والمهم الذي يجدر بنا تذكره دومًا هو أن الحقيقة انفتحت على جميع التيارات الشرقية والغربية خلال هذه القرون السبعة: فكانت ثمة فلسـفات مثـل الرواقيـة والإبيقوريـة والأفلاطونيـة الحديثـة والسفسـطائية الفرامايكيـة (البلاغيـة)، وجـاءت الأسـاطير الغربيـة وأقامت بين الأسـاطير الشـرقية، «فتمشـرق» بعض آلهـة اليونان والرومان، و«تمغـرب» البعض من الآلهة الشرقية»[٣٦].

على أي مصادر نعتمد لنتوصل إلى إثبات هذه الفرضية؟

يجيـب نقـولا زيادة بما معنـاه أن المعيش والاحتكاك أهـم من النقوش. يقـول: «عندمـا يحـاول المؤرخ أن يبحث عـن مصادر أوليـة وخاصة النقوش (اليونانية مثلًا)، قد يخرج بنتيجة سـلبية، ذلك أن النقوش هي بنت مناسـبات، لكـن عندمـا يتذكر الباحث أنه خلال هذه الفتـرة الطويلة كان الناس يختلطون ويجتمعـون ويتصادقـون ويتزاوجـون ويتاجرون فيمـا بينهـم، وأن جميع هذه الأشـياء كانـت تتم فـي تلك الأزمنة على نحـو يختلف عما ألفنـاه، أدركنا أن سـكان بلاد الشـام وأرض الرافدين (أو أجزاء منها على الأقل) قد تمثلت من عناصـر الحضارة اليونانية أكثر مما قـد يبدو للمؤرخ الذي يبحث عن نقوش، وعلى الأخص وإن أماكن تفوق العدد لم يصلها رفش الأثري بعد»[٣٧].

المثال الثاني: حول ما يسميه نقولا زيادة «تفجر الفكر العربي الإسلامي».

الفرضيـة هي أنه لم يكن الحال الثقافي في المشـرق العربي في مرحلة

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

مـا قبل الإسـلام حال فـراغ حضاري وفكري. بل كان ثمـة «خميرة» هي التي أنضجت أو فجّرت الفكر العربي الإسلامي خلال القرون الثلاثة بعد الإسلام. يرسـم لنـا نقولا زيـادة في مقالتيـه المعنونتين: «التطور الفكـري وتفجر الفكر العربي ـ الإسـلامي» (١و٢) مشهدًا تاريخيًا غنيًا بالمدارس والأفكار والجدل الفلسفي واللاهوتي واللغوي، والمعطيات العلمية، ولا سيما في مجالي الطب والفلك.

يقول زيادة: «خلال الفترة الممتدة من أواسط القرن الثاني إلى أواسط القـرن السـادس (ميـلادي) كان ثمـة عـدد من المـدارس التي تعتبر نفسـها مسيحية. إلا أن البحث والتدريس فيها لم يقتصرا على الشؤون الدينية دائمًا. وهذه المدارس كانت تقوم في الإسـكندرية ولعلها الأقدم فيها. والمدارس الأخـرى كانت فـي إنطاكية وغزة وقيسـارية وأديسًّـا (الرها العربيـة وأورفة اليوم)، وكانت هذه تعنى باللاهوت، ولكن بعض العلوم الطبية كانت موضع الاهتمام...».

ويشـدد زيادة على دور مدرسـة جنديسـابور، التي اسـتقبلت عددًا من أسـاتذة الفلسـفة الذين كانوا يدرسـونها فـي أثينا عندما أغلق جسـتنان هذه المدرسـة ومنـع تدريـس الفلسـفة فـي المدينـة. وهكـذا أصبحـت مدرسـة جنديسـابور مركزًا للدراسـات الطبية والفلسـفية، وفيها نقل الكثير من كتب اليونـان العلميـة، إذ كانت «ثمة حركة ترجمة من اليونانية إلى السـريانية في الرها وسواها»[٣٨].

هذا ناهيك عن تعدد اللغات المنتشرة في المنطقة آنذاك بدءًا من فارس شـرقًا إلـى الإسـكندرية غربًـا. فهنـاك اليونانيـة فـي سـواحل بـلاد الشـام والإسـكندرية، والسـريانية فـي المنطقة التـي تدور بالفرات وشـرقه بخاصة، والكلدانية التي كانت تحتوي على علم النجوم البابلي والآرامية (شرق دجلة في الجنوب)، والعربية التي كانت لغة عدد كبير من سكان المناطق الداخلية والقريبـة من السـهوب الشـرقية، والفينيقية التي ظلـت ذات مكانة في المدن

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

الفينيقية الساحلية، واللاتينية التي اختصت بها بيروت وبعلبك[٣٩]. هذا ناهيك عن تعدد الأديان والفلسفات والعقائد: «فهناك الغنوصية والفيتاغورية الحديثة والمانوية والأفلاطونية الحديثة والصابئة والتصوف الهندي، هذا إلى جانب الأديان ـ الوثنية [... فضلًا عن] الخلافات القائمة بين الفرق والكنائس المسيحية حول طبيعة السيد المسيح [...]»[٤٠].

ساعدت هذه البيئة الحضارية على تفجر الفكر العربي ـ الإسلامي بعد الفتوح، وقد حمل العرب معهم أمرين: «الإسلام واللغة العربية، ووجدوا في البيئة الثقافية التي وفدوا إليها «خميرة» يمكن أن يستفاد منها»[٤١]. هذه الخميرة هي التي ساهمت في تفجير الفكر العربي ـ الإسلامي. يقول زيادة: «إن شؤون الحياة نتجت في الغالب عند قنوات للتواصل، ومع الوقت كان هذا التواصل يتنامى قوة وعمقًا، توافقًا في الرأي أو خلافًا، ولكنه تواصل فيه نوع من التمازج»[٤٢].

ويعبّر زيادة عن عنصر التحدي الذي فجّر، كما يلي: «وجد الإسلام نفسه في جو يحتاج إلى عدة وآلة جديدة، ليناقش فيها ويجادل بالتي هي أحسن، أتباعَ الديانات الأخرى، التي كانت تعمر المنطقة التي كانت تحتضن أكبر حضارة من أي مكان آخر إلى الغرب أو الشمال منها ـ هذه منها دينان سماويان، اليهودية والمسيحية، ومنها أديان وفلسفات جديدة أو غريبة عنه»[٤٣].

المثال الثالث: اكتشاف الغرب المتدرج للشرق (المعرفة المتراكمة).

يطرح نقولا زيادة في سلسلة المقالات التي يضمها كتاب مشرقيات: **في صلات التجارة والفكر** الصور التي عرفها الغرب عن الشرق، منذ البدايات، مُذ بدأ مؤرخون أو رحالة أو تجار، يتعرفون إلى أحوال الشرق، والشرق

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٢ – ٧٣.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

اصطلاحًا هو الرقعة الممتدة من شرق المتوسط إلى الصين. والمنهج التدرجي الـذي يتبعـه زيـادة فـي متابعة تطور معرفـة أوروبا بهذا الشـرق منـذ البدايات القديمة، وبالتحديد منذ هيرودوت إلى عصر الاكتشافات الأوروبية في مرحلة النهضـة الأوروبيـة الحديثة، هو منهج اسـتقرائي تطـوري وتراكمي، بمعنى أنه يحاول عبر تقييم الصور والأشـكال المتتابعـة والمتراكمة للمعارف المحصلة لدى الغربيين عن الشرق، أن يقيس مدى اتساع الأفق الأوروبي ومدى عقلنته لتلـك المعـارف، بدءًا من حال الخرافة والأسـطورة في الصـورة المنقولة إلى حـال المعرفـة العلمية. يتابـع زيادة هذا التطـور في كتابه مشـرقيات، بدءًا من عملية استقراء الأسطورة وتفكيك مغزاها ورمزها إلى استقراء الخبر الذي نقل بعـد المعاينـة والكشـف والاختبـار عبر التجـار أو الرحالة المكتشـفين. يقول ملخصًـا: «كانـت كل خطوة تحمل معهـا معلومات جديدة وقصصًا وأسـاطير وأخبـار مغامـرات، والمهم أن المعرفة العلمية ظلـت وقفًا على فئات صغيرة، فيمـا كانت القصـص وأخبار الناس العجيبة والحيوانـات الغريبة والذهب وما إليهـا تنتشـر بين عامـة الناس»[٤٤]، متـى تعقلنت معرفة الغرب بالشـرق، وهل استفاد الغرب من هذه المعرفة؟

يلخص نقولا زيادة رأيه في هذا التراكم المعرفي بالعبارة التالية:

«صحيـح أن الغـرب أضـاف إلـى ثروتـه العلميـة والأدبيـة والجغرافيـة والقصصيـة والأسـطورية أمـورًا ذات أهميـة، وصحيـح أنه أفـاد اقتصاديًا لأنه «حَلَـبَ البقـرة»، ولكن هل أدى هذا التعرف إلى العالم الشـرقي الواسـع إلى اتساع في أفق الغرب ونظرته؟ نحسب أن الغرب أفاد عقليًا ونفسيًا»[٤٥]. متى؟ يقول: «اتضح للغرب قبل كل شـيء أنـه من الخطأ القول بأن الفضيلة والحق (والحقيقـة) كان فهمها ووجودهما مقصورًا عليه، وأن تقاليده الثقافية والدينية كانت تحتوي كل الفضيلة والحقيقة».

«لقـد بـدأ الغرب بتفحـص أطره الثقافيـة ويزيد باهتمـام معطياته الفكرية بالنسـبة إلى الثقافات الأخرى العالمية التي تعرّف إليها. وفي القرن السـادس

(٤٤) زيادة، مشرقيات، في صلات التجارة والفكر، ص١٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٢٨.

عشـر بدأ الغرب إعادة النظر مبدئيًا في نظرته (وفلسـفته) إلى العالم والإنسان ومستقبل البشرية»[٤٦].

٥ ـ نقولا زيادة وأسلوبه في العرض التاريخي

يتميز أسـلوب نقولا زيادة في عرضه التاريخي، سـواء أكان هذا العرض عرضًا للأحداث أم لوقائع اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية، بأسـلوب ما سـمي فـي إنشـاء بعـض تراثنا العربـي النثري «السـهل الممتنـع». فهو أسـلوب غير متكلّـف؛ فالمؤلـف لا يبحـث عـن المفـردات فـي القواميـس، ولا يلجأ إلى التراكيب اللغوية المعقدة، ولا يطيل الجملة بضمائر يلتبس معها المعنى، وهو في المقابل لا يبتذل المعنى ولا يبهمه باستعارات لا تألفها بنية اللغة العربية.

ويبدو أن قراءته لنصوص المؤرخين العرب وجغرافيتهم وكتّابهم القدامى أثـرت فـي أسـلوبه تأثيرًا كبيـرًا. والدليل على ذلـك مقدمة كتابـه **المختار من التاريـخ العربـي**[٤٧] وهـو مـن أوائل كتبـه. يصرح في هـذه المقدمة بـأن «هذا الكتـاب شـيء جديـد فـي التاريـخ العربـي، فتاريخ العـرب فيه مكتـوب بلغة المؤرخيـن أنفسـهم ليـس لي فيه إلا الجمـع والترتيب والتنسـيق. ولذلك فإن القـارئ يجـد فيه لغة ابن خلـدون والطبري وابن الأثير والأزرقي وابن هشـام والمقريـزي والنويري وابـن عبدالحكم وتغري بردي وغيرهـم، نقلت كلماتهم مـن مظانها الأصلية. واخترت من الروايات أقربها إلى الصحة وأبقاها أثرًا في نفـس القارئ، فأضفـت إليها شـروحًا وإيضاحات وخرطًا بحيث يسـهل على القارئ تتبع الحوادث وتحري الوقائع»[٤٨].

هـذا الأسـلوب في العرض الذي بدأه نقولا زيـادة في أول كتبه، رافقه فـي عـدد مـن كتبـه اللاحقة التـي وضعها فـي موضوعـات التاريـخ العربي خصوصًا. يقدم زيادة إلى المشهد التاريخي الذي يعزم على دراسته بمقدمة أو إطار عام نتعرف من خلاله إلى الزمن ودولته وإلى مدنه وأسواقه بصورة

(٤٦) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٤٧) نقولا زيادة، المختار من التاريخ العربي (يافا: المكتبة العصرية، ١٩٤٥).

(٤٨) زيادة، أيامي، ج٢، ص ٧٤.

عامـة، حتى يصل إلـى الموضوع أو الخبر الذي يقتضـي التفصيل حين يحين تفصيـل الخبر وتوسـيعه، أو بتعبيـر أدق ـ روايته ـ وفقًا للتعبير الذي سـاد في السـرد التاريخي العربي. يترك للوثيقة المجال الأرحب للتعبير عن التفاصيل. والوثيقـة هنا، بالنسـبة إلى التاريخ العربي (الكلاسـيكي) بصـورة خاصة، هي مجموعة نصوص المؤرخين العرب المراجع.

يتجلّى هذا الأسـلوب مثلًا في كتاب: **الحسـبة والمحتسـب في الإسلام**، فبعـد مقدمـة قصيرة عـن المدينة في الإسـلام وإدارتها وأسـواقها، يلجأ نقولا زيادة إلى الاستشـهادات المطولة بالنصوص المقتبسة من كتب الحسبة وكتب الفقه والأحكام؛ مثال ذلك ما يورده في الفصلين الخامس والسادس من كتابه، إذ يـورد نصوصًـا طويلة من الشـيزري (**نهاية الرتبة في طلب الحسـبة**، تحقيق البـاز العرينـي ـ القاهـرة ١٩٤٦)، وكذلـك مـن القلقشـندي (**صبح الأعشـى**، القاهـرة ١٩١٣ - ١٩١٩)، ومن كتاب الماوردي (**الأحكام السـلطانية**، القاهرة ١٢٨٩هـ)، ومـن كتـاب الغزالـي (**إحياء علـوم الدين**، القاهـرة ١٩٢٣)، ومن كتـاب ابـن تيمية (**الحسـبة في الإسـلام**، القاهرة ١٣١٨هـ)، ومـن ابن جماعة (**تحرير الأحكام في تبرير أهل الإسلام**)... إلخ[٤٩].

ونلاحظ أسلوب العرض هذا أيضًا في كتابه **دمشق في عصر المماليك**؛ ففي وصفه لغزوة قازان وحملته على دمشق يعرض نصًا طويلًا مقتبسًا من ابن كثيـر، **البدايـة والنهايـة** (ص ١٧ - ٢٤). وفي وصفه حملة تيمـور (تيمورلنك ٨٠٥هـ ـ١٤٠٢م) ينقل نصًا كاملًا من تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (ص ٢٥ - ٢٦). وللحديث عن ابن جبير وصلاح الدين، يورد نصًا متكاملًا من ابن جبير (ص٣٨ - ٤٤). هذا على أن نقولا زيادة يعي ذلك ويبـرره، فالكتـاب وضع أصـلًا بالإنكليزية كأطروحة دكتـوراه؛ فلما نقله إلى العربية ارتأى، كما يقول هو في التمهيد، «أن يتوسع في المختارات المنتقاة من المصادر العربية كابن كثير وتغري بردي وابن جبير وابن بطوطة وغيرهم، كـي يضـع بين أيدي القـارئ العربي نمـــاذج أوفى، خصـوصًـا أن الكثير

(٤٩) انظر: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: الحسبة والمحتسب في الإسلام، ج ٥ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٣٣ - ٤٦.

منها، فيها من جمال الأسلوب ودقة الوصف، ورقة العبارة ما يشرح الصدر ويملأ النفس حبورًا»[٥٠].

هذا ويمكن أن نضيف أن أمتع الفصول وأنفعها لمؤرخ متخصص، هي الفصول التي تحمل أخبارًا أعيد بناؤها من مصادر الرحالة ابن جبير وابن بطوطة في وصف أوقات دمشق ووصف السكان فيها (فصل السكان ومشكلاتهم ص ٦١ - ٦٩). واللافت للنظر في هذا الفصل أن زيادة اهتم بإبراز يوميات الناس وأخبارهم وطرق معاشهم وحاجاتهم وأجورهم. كما اهتم بذكر أسعار السلع في السوق. وأشد ما يلفت النظر أنه يستخرج جداول ثلاثة فيها استخدام للإحصاء والبيانات. الجدول الأول، يُبَيّن حاجة أسرة دمشقية عادية مكونة من أبوين وأربعة أولاد في عهد المماليك (من دون ذكر السنة)؛ والثاني، جدول بالأجور الشهرية لأصحاب المهن؛ والثالث، يُبَيّن نسبة ارتفاع أسعار المواد الغذائية. واللافت للنظر في كل هذا أن زيادة يحول الثمن المقدر بالدينار والدرهم إلى ما يقابله بالدولار، ولكن من غير أن يشرح لنا الطريقة الإحصائية التي استخدمها والمعطيات الرقمية التي استند إليها)[٥١].

ولنلاحظ هنا أن هذا الأسلوب في العرض الكمي لوقائع الحياة المادية في التاريخ، لا يعم في أعمال نقولا زيادة كثيرًا. على الرغم من اهتمامه الذي يؤكده مرارًا بالتجارة والاقتصاد. ولنتذكر في هذا السياق أن التاريخ الكمي (Histoire quantitative) شهد قفزة في أوروبا، ولا سيما في فرنسا، بتأثير مدرسة **الحوليات** (*Les Annales*)، وبروز عدد من المؤرخين الذين دعوا إلى اعتماد هذا الأسلوب العلمي في التأريخ للوقائع، أمثال أرنست لابروس، وفرنان بروديل الذي ركز، إلى جانب التشديد على العوامل الجغرافية في كتابه عن المتوسط، على أهمية التأريخ للحضارة المادية (La Civilisation matérielle) والتغيرات الاقتصادية البنيوية التي تحصل على المدى البعيد، وإمانويل لوروي لادوري (E. Leroy Ladurie) الذي دعا إلى اعتماد المعطيات الرقمية والإحصاء

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢.

(٥١) نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: دمشق في عصر المماليك، عواصم عربية، ج ٩ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٦٧ - ٦٨.

والديمغرافيا ومعطيات المناخ في إعادة التاريخ إلى الماضي البشري.

كان لمثل هذه التوجهات صداها في الغرب في غضون أربعينيات القرن الماضي والخمسينيات والستينيات لدى جيل مهم من المؤرخين. على أن مثل هذا الأسلوب العلمي الذي يدفع بالبحث التاريخي ليصبح «نصًا علميًا» مستندًا إلى الجداول والبيانات والأرقام، لم يكن على ما أظن يستهوي نقولا زيادة أو يجذبه. وسواء أكان قد اطلع على هذه التوجهات أم لم يطلع، فهو كان يميل بطبعه إلى الإنشاء المفيد، ولكن الممتع بالدرجة الأولى، الذي لا يثقل عليه ولا يثقل على قارئه. والأقرب إلى «الإمتاع» في ظني هو أسلوب «الإمتاع والمؤانسة» وفقًا للإيحاء الذي يستدعيه عنوان كتاب أبي حيان التوحيدي. هذا من دون أن يفقد النص فائدته ونفعه، واستدعاءه التفكير والتأمل والاستزادة.

ويبقى نقولا زيادة، على الرغم من قوله إنه ليس روائيًا أو قصاصًا، أقرب في أسلوبه، ولو تحدث في الاقتصاد والتجارة والثقافة والعلوم، أقرب إلى الراوي، ذي الذاكرة الحادة والحيَّة دائمًا، وذي الخطاب الجاذب بل الآسر بأسلوبه.

هل يمكن أن نقول إن نقولا زيادة لو لم يكن مؤرخًا، لكان أديبًا؟ في أحد مقالاته المعنونة «المجتمع العربي»، الذي يتحدث فيه عن الطبيب ابن بطلان وحلب يقدم إلينا قصة قصيرة بامتياز، هو يزور ديرًا في حلب أقام فيه الطبيب ابن بطلان فينشئ الزائر مشهدًا تاريخيًا متخيلًا: استراحة الزائر (أي زيادة) في الدير، قيلولة في وقت اشتد فيه الحر، ثم حلم يستحضر فيه الطبيب ابن بطلان. وتكون رحلة نقولا زيادة في حلب برفقة هذا الطبيب: «فما لبثت أن رأيت رجلًا واقفًا أمامي، حاولت أن أتعرّف بهذا الأسود القبيح الخلقة الذي فاجأني، فلم أهتد لكنه لم يسمح لي بأن يطول اغترابي فيه، فقال «أنا ابن بطلان الطبيب، ألم تكن تسأل عني، فقد جئت بنفسي...»»[٥٢]، وهكذا يستعاد المشهد التاريخي في حلب روايةً.

---

(٥٢) نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: لمحات في تاريخ العرب، ج ٦ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١١ - ١٢.

٦ ـ نقولا زيادة والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية

أ ـ المعرفة والاعتدال وقبول الآخر

اكتسب زيادة بصورة مبكرة، وهو طالب يتنقل عام ١٩٣٨ بين لندن وميونيخ وبيزانسون، تجربة في التعلّم أضافها إلى تجربته السابقة في فلسطين. يكتب عن هذه اللحظة التاريخية عام ١٩٨٩ (في أيامي) متذكرًا لحظة نضج في التفكير، بل لحظة تأسيسٍ منهجي أيضًا، لما يجب أن تكون عليه المعرفة، أو بالأحرى لما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان الباحث عن أي معرفة.

يقول: «كان من الأمور التي قمت بها في هذه الفترة أن أُخرِج آرائي ومعرفتي إلى الهواء الطلق الحر، لأسمح لها أن تتنفّس أوّلًا وأن تعيد النظر في نفسها ثانيًا، وأن تتجدّد وتتقوى بالإضافة والحذف ثانيةً»[٥٣].

يشبه تلك المعرفة المتكوّنة بـ«الخزانة» التي يجب أن تفتح بين الحين والآخر لكي «تتهوى»، أي لتعريضها، كما يقول «للتيارات الجديدة والأفكار الجديدة». ويضيف: فإذا تعرضت «خزانة الأفكار» وأخضعت للأفكار والتيارات الجديدة تفككت هذه الخزانة إلى عناصر: «ما جمعه العقل وما ورثه القلب، وما أطبقت عليه النفس». وعليه، فهو يشير إلى ثلاثة عناصر أو أنواع من المعرفة:

أولها، ما يصح أن يسمى معرفة علمية أو تقنية أو أكاديمية.

ثانيها، ما يصح أن يسمى رأيًا.

ثالثها، العنصر الموروث اجتماعيًا من العادات والتقاليد، أي «تلك التي دخلت في كياني مع الزمن دون استئذان، لأنها تقليد الجماعة التي أنا منها».

يحدثنا زيادة عن طريقة تعامله مع هذه المستويات من المعرفة. الأول في هذه المعرفة كان «الأيسر معالجة»، كما يقول. فإذا تعلّق السؤال بأرجحية بداية الحضارة في وادي النيل أم بلاد الرافدين؟ يأتي الجواب عن

---

(٥٣) زيادة، أيامي، ج٢، ص٤٦.

طريـق التدرّب على وسـائل البحث التاريخي وأسـلوبه وتقنياته وترجيح رأي على رأي[٥٤].

أما الأفكار التي سمّاها «النوع الثاني» و«النوع الثالث» من المعرفة فيرى أن «تعريضهـا للمحك أصعب من تعريض شـؤون المعرفة التقنية». والصعوبة متأتيـة من كـون مرجعية «المحك» لا تقوم على كتب وتقنيات بل على الحياة نفسـها وتجـارب العيش فـي المجتمع والـدول والجماعات. وكـذا هو الأمر بالنسـبة إلى الموروث والتقاليد. على أن اتسـاع الأمكنة وتعددها يفتحان آفاقًا أوسـع من الزمـن التاريخي ـ ينفتـح «الأفق الزمني»، كما يقـول. وعندها تبدأ المقارنـة وتبـرز تعددية المعايير حول ما هو «سـيئ» ومـا هو«خير»، أو ما هو أفضل أو أسوأ، حول الحرية ومداها، والاستبداد أو الظلم ومدى تحمله. لكن أمـرًا واحدًا يسـجله نقـولا زيادة: «بقطـع النظر عـن الاتجاهات السياسـية أو العقائديـة وبعـض ما ينشـر فـي الكتب تجـد أن مجال الظلم في بلدك واسـع عميق. أما هناك (أي في أوروبا) فإنك ترى وتسمع وتقرأ وتناقش...»[٥٥].

على أن هذا المؤرخ يظل، ومن وجهة ما يمكنه أن يكونه كداعية للتغيير أو كناقد لما هو قائم في مجتمعه، الإنسانَ المعتدلَ والوسطيَ والباحث الدائم عـن المصالحـة مـع النفس ومع الآخـر. وأهم من ذلـك كله احترامـه للرأي الآخر، مهما نسب لصاحب الرأي من أوصاف شخصية وأخلاقية.

يحدثنا عن موقفٍ ذي دلالة في هذا المقام عن فئة من الكتاب والفنانين والفلاسـفة تدعـى جماعـة «بلومزبـري» (Bloomsbury). يقـول: «فـي السـنة الدراسـية ١٩٣٧ - ١٩٣٨ قضيـت فـي بنسـيون فـي ٤٧ تورنغتون سـكوير (47 Torrington Square) على مقربة من كلّيتي. وفي أحد الأيام لقيني الأسـتاذ بينز ودار بيننا حديث عادي، وسألني إذا كنت مستريحًا في سكني. ولمّا ذكرت لـه أيـن أسـكن قـال «أصبحت يا رجل مـن جماعـة بلومزبري، وأضـاف بهذه المناسـبة قـد تكـون قرأت ما يقال عنهم مـن حيث التحلل مـن القيود الخلقية ومن حيث التصرف السـيئ». ويعلّق نقولا زيادة على هذا الموقف: «قد يكون

(٥٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨.

في بعض ما قيل شيء من الصحة. لكن أنا أرى أن التهمة مبالغ فيها. على كل ما لك أنت وتصرفهم. أقرأ ما كتبه هؤلاء الناس. إنهم مجموعة ممتازة من أهل الفكر والفن والأدب. سلاحهم القلم والفرشاة، إقرأ لهم»[٥٦].

ب ـ الموقف من الفلسفة وفلسفة التاريخ

يحدثنا زيادة أنه عندما وصل إلى الحد الذي يوجب الاطلاع على فلسفة التاريخ قرأ كتب الفلسفات التاريخية بشيء من الحذر. وكان قبل أن يأخذ هذا المقرّر، في دراسته في لندن قد قرأ كتبًا في التاريخ وفي فلسفته. ولم «يرتبط» بأي واحدة منها، كان يتكوّن لديه أسئلة مزدحمة. ولكن هذه الأخيرة، كما يقول «لم تشوشني ولم تشوش ذهني»[٥٧].

يحدثنا في الفصل السادس عشر من أيامي عن الخطوات التي خطاها في الإجابة عن الأسئلة ذات البعد الفلسفي في تفسير التاريخ، وكيف وصل إلى حلّها؟

ـ حول التفسير الديني للتاريخ: وهو أمر يندرج في ثقافة بيئة محافظة. يقول: «بعد أن توغلت في قراءة فصول من التاريخ متنوعة، وبعد أن جرّبت أن أفهم الارتباط بين سير التاريخ وحركته وبين العوامل التي تعين السير أو تعيقه أو تضغط عليه، أدركت أن هناك مبالغة في أن نعزو كل شيء لله. ولكنني أعترف أن الانفلات من هذه النظرية أو التميّز لم يكن يسيرًا، وأضيف لم يكن تامًا بادئ الأمر. إن الذي أذكره هو أنني سمحت لنفسي أن «أركن» هذا الرأي في زاوية كي أخرجه عند الحاجة (وأحسب أنه لا يزال مركونًا في تلك الزاوية، بسبب ضغط النظريات الأخرى والآراء المثالية)»[٥٨].

ـ حول دور البطل في صناعة التاريخ: قرأ كتاب توماس كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١). تقبل بعضًا من آرائه ولكنه يستدرك ليقول «إن البشرية

(٥٦) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٢.
(٥٨) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٢ - ٥٣.

ليست مجموعة من الثكنات يقودها ضابط كبير ويوجهها كما يشاء [...] وقد اتضح لي «بشكل خاص» عقم رأي كارلايل، رغم ما فيه من جاذبية، لما انصرفت لدراسة يوليوس قيصر وأيامه كجزء من تخصصي في التاريخ الكلاسيكي في جامعة لندن (على يد ماكس كاري). وكذلك لما توفرت على الإسكندر وخلفائه على يد ولتر أوتو (في جامعة ميونيخ). كان لكل دوره وكان لكل أثره. وقد يختلف الدور والأثر بين بطل وبطل. ولكن المهم أن البشر لا يحركهم أفراد مهما كان لهؤلاء من طبيعة البطولة الملهمة»[٥٩].

ـ أما التفسير المادي للتاريخ، أي وفقًا للجدلية المادية التاريخية التي شرحها كل من كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفريدريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥)، فيكتفي نقولا زيادة بالتعليق عليها بسطور أربعة مع إغفال متسرّع لأهميتها العلمية. يقول: «ومع أن النظرية المادية لتفسير التاريخ سبقت آراء داروين التطورية، فإن هذه (أي آراء داروين) انتشرت مع تقدم العلم، لكن تلك (أي المادية التاريخية) كانت بحاجة إلى ثورة تشرين الأول (أكتوبر ١٩١٧ في روسيا) لكي تجد من ينشرها بالقوة في الداخل ويعمل على نشرها في الخارج. وقد كانت هذه الأفكار هي الزي «الفكري التاريخي» الذي كان يدل اعتناقه على التقدم عند الفرد في فترة ما بين الحربين. أما قبول أي نظرية أخرى فكان دليلًا على تأخّر معتنقيها في ميدان الفكر الحر»[٦٠].

ـ أمّا حين الحديث عن توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فإن نقولا زيادة يخص ذكره بتنويه واضح من ناحيتين:

من ناحية عامة: إن ثمة بريقًا كان يدور حوله، وقد لفت إليه النظر عندما تقدّم بدراسته العامة عن الحضارات العالمية (السبع والعشرون)، وخرج بما سمّاه نظرية التحدي والاستجابة مفسّرًا نشوء الحضارات وازدهارها وزوالها على قاعدة هذا القانون.

ومن ناحية شخصية: إعجابه بنظريته التي يقول فيها إنه «كان فيها ألق

(٥٩) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٣.

كبير». ولعلّ مبادرته إلى ترجمة كتاب توينبي اللاحق باسم تاريخ البشرية في عام ١٩٨١، يستدخل إعجابًا وتوافقًا.

والحقيقة أن زيادة استخدم نظرية التحدي والاستجابة في عدد من تفسيراته لبعض الظواهر التاريخية في التاريخ القديم وفي التاريخ العربي والإسلامي. ومن أمثلة ذلك، تلك الظاهرة الحضارية التي سمّاها «تفجّر الفكر العربي ـ الإسلامي».

هذا على أن الفلسفة الغربية عمومًا وفلسفات التاريخ خصوصًا لم تحتلّ حيزًا يُذكر من اهتمامه. ولم تجد مكانًا لها في ثقافته الموسوعية، ولعل لهذا أسبابًا سنحاول تلمسها قدر الإمكان.

لعلّ ما كان يُعوّض نقولا زيادة من عدم اهتمامه بالفلسفة وفلسفات التاريخ، هو أنه منذ تكوينه الثقافي الأول ـ كما رأينا ـ كان يعوّل (واستمرّ على ذلك على ما أرجح) على ثلاثة أنواع من المعرفة: **الأول**: المعرفة الجغرافية (كان يزور الأماكن ويفلّي الأطلس، كما يقول) بأبعادها الطبيعية والبشرية والاقتصادية. والثاني: المعرفة الأركيولوجية (كان يزور أماكن الحفريات حيث يجري حفر أثري). والثالث: الاطلاع على الأدب[٦١].

ومع ذلك لا بد من أن يتساءل دارس نقولا زيادة، وبعد دراسته من زاوية فكره التاريخي ومنهجيته بصورة خاصة، عن مزيد من أسباب غياب أو تغييب فلسفات التاريخ عن مباحثه الكثيرة، وهو الذي تطرّق إلى التاريخ الاقتصادي والتجارة وإلى الحياة الفكرية والثقافية، وهو الذي أتقن لغات أوروبية متعددة وعاش قريبًا أو على تماس من إنجازات معرفية أساسية في أوروبا، ليست المادية التاريخية هي الوحيدة بينها التي أغفل، ولكن الهيغيلية أيضًا وأثرها في المدارس التاريخية التطورية، ودور ماكس فيبر في تركيزه على اجتماعيات التاريخ وعلم الاجتماع الديني. ثم مدرسة فرانكفورت في ألمانيا، ومدرسة الحوليات الفرنسية ومؤرخيهما الكبار المعاصرين لهما. هذا ناهيك عن المدرسة البنيانية أو البنيوية (Structurale) التي ازدهرت في الستينيات لدى الكثير من الأوساط الأكاديمية في الغرب، وأثرت في مناهج العلوم

---

(٦١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٤.

الإنسانية الاجتماعية، وفي طليعتها التاريخ والإثنولوجيا والألسنية.

لماذا بقي نقولا زيادة بمنأى من كل هذا؟ هل يكفي القول مع أنطوان سيف «إن نزعته الواقعية البراغماتية للتبسيط الذي يبغي به بلوغ أوسع شريحة من القراء غير المتخصصين، ونفوره التلقائي من السجال النظري، وطول باعه في النظر في أحوال التاريخ العربي الذي له تقاليد منهجية تقليدية راسخة، كل ذلك جعله على مسافة مما يجري من اكتشافات وفتوحات منهجية ومعرفية حديثة لم يرَ مكانًا لها في رواياته»؟[٦٢].

قد نبرّر موقفه الرافض للماركسية لكونه تعرّف إليها ستالينية دوغمائية في مرحلة انتشارها أيديولوجيةً سياسيةً حزبيةً منافية لما يقتضيه البحث من حرية في الفرضيات وتعددية في المناهج والأدوات المعرفية. ولكن، لنتذكّر من جهة أخرى أن مؤرخين كبارًا وعلماء اجتماع مرموقين تجاوزوا الستالينية السائدة (التي كانت قد أضحت «زيًّا» كما يقول نقولا زيادة) من داخل الماركسية، فأخذوا من المادية التاريخية منهج جدليتها في تحليل التطوّر التاريخي، واستخدموا عددًا من مفاهيمها لفهم العلاقة المركبة بين ما يسمى البنى التحتية والبنى الفوقية في العلاقات الاجتماعية ولاكتشاف بعض المحددات والسمات في تطوّر المراحل التاريخية.

لفتني إغفال نقولا زيادة لأعمال هؤلاء، ولا سيما لمؤرخين من المدرسة التاريخية والاجتماعية الفرنسية (على سبيل المثال مؤرخو مدرسة **الحوليات** (*Les Annales*). فأعمال اكزافييه دي بلانول (Xavier de Planohl) عن **الأسس الجغرافية للإسلام** وأعمال أندريه ميكيل عن **جغرافية العالم الإسلامي** تكاد تكون غائبة. مع العلم أنها تحمل، من دون شك، غنى وثراءً، سواء في التوثيق أم الفرضيات أم التحليل، للموضوع الجغرافي الذي يطرقه نقولا زيادة. كذلك لا نقرأ اهتمامًا لديه بأفكار وفرضيات لويس ماسينيون وكلود كاهن، ومكسيم رودنسون، وجاك بيرك. وكلها كانت قد شغلت حيزًا لايستهان به من النقاش والجدل في الأوساط الأكاديمية والثقافية العالمية والعربية. هذا

---

(٦٢) أنطوان سيف، «نقولا زيادة، الذاكرة، الرواية، التاريخ» في: **نقولا زيادة في ذاكرة الوفاء** (بيروت: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ص ٦٠.

من دون أن ننسى كتاب فرنان بروديل الكبير عن المتوسط والعالم المتوسطي المنسي (بلا تبرير أو تفسير) عن «متوسطيات» نقولا زيادة[٦٣].

ج ـ بين التاريخ ـ المسألة والتاريخ السردي

قد يكون من المستحسن أن نعود إلى فكرة نقولا زيادة ذات البعد السيكولوجي في شخصيته. وهي أنه عندما بدأ قراءة كتب في فلسفة التاريخ منذ دراسته في الجامعة كان يشدد على الطبع التصالحي في شخصيته. لنتذكر أنه عندما قرأ بعض كتب الفلسفة تكوّنت لديه «أسئلة مزدحمة»، ولكن هذه الأخيرة، كما يقول «لم تشوشني ولم تشوّش ذهني»[٦٤].

إذًا، هو أميل في مزاجه وفي طبعه، ولتلافي «التشويش»، إلى أسلوب السرد التاريخي، أي «التاريخ الحدثي»، أو تاريخ الوقائع (وإن كان معنى «الحدث» يشمل أيضًا واقعة ثقافية أو حضارية أو اقتصادية) وليس إلى ما سمّاه مؤرخو مدرسة الحوليات الفرنسية «التاريخ ـ المسألة» (L'Histoire-problème). ومن المعروف أنّ لمفهوم «التاريخ ـ المسألة» قصة صراع طويلة دارت بين أصحاب تلك المدرسة التي نشأت وتبلورت في فرنسا حول مجلة الحوليات والتي كانت تشدد على الأسئلة التي يثيرها الحاضرُ المسائلُ للماضي والمؤسسُ للمستقبل، وبين أصحاب المدرسة المنهجية (Ecole méthodique) التي كانت تركز أعمالها على تاريخ الحدث والواقعة والمؤسسة والدولة. هذا وان أطلّت على التاريخ الاقتصادي أو الثقافي، فإنما تطلّ عليه كواقعات معزولة، أو كشريط مسلسل من الواقعات التي يربطها الزمن وحده فيما بينها وليس سلسلة من المؤثرات والعوامل والأنظمة الاجتماعية والسياسية ومراتب السلطة وأنماطها وطبيعة العقليات والذهنيات وأنماط العيش والإنتاج[٦٥].

---

(٦٣) حول أهمية مؤرخي المدرسة الفرنسية في منهج البحث والبحث التاريخي، انظر مقالتنا: «من الاستشراق إلى مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في: وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(٦٤) زيادة، أيامي، ج٢، ص ٥٢.

(٦٥)هذه المسائل المنهجية نجد توسيعًا لها في: القسم الثاني من هذا الكتاب، ولا سيما في الفصل الحادي عشر (مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد).

كان مفهوم «التاريخ ـ المسألة» أو «التاريخ ـ الأسئلة» (وهي أسئلة لا بد من أن تشوّش لأنها تتحدّى العقل لمزيد من المعرفة المتقدمة) قد استولدته في ذهن أصحابه، في أوروبا، الفلسفةُ وفلسفاتُ التاريخ، ومعها الأزمات المصيرية المعيشة (حربان عالميتان مدمرتان، وبينهما أزمة اقتصادية ومالية كارثية: أزمة ١٩٢٩). أضف إلى ذلك القفزات العلمية الإبستمولوجية التي حلّت أسئلتها المقلقة محل أسئلة الفلسفة المجرّدة والمنطق الصوري ومحلّ يقينيات التاريخانية التطورية المتفائلة.

أمّا بالنسبة إلى تاريخنا العربي المعاصر، وقد شهد زيادة قرنًا منه، فهو شهد بدوره أزماته المصيرية أيضًا، ونكساته ونكباته الكثيرة، ولكن من دون أن يشهد قفزاتٍ علمية محققة من داخله. ذلك بأن حركة القومية العربية التي تفاءل نقولا زيادة بها شابًا كحالة نهوض واعدة وكحلم حضاري مستقبلي، فكتب عن عوامل نشأتها ومسوغاتها تأسيسًا على ثقافة النهضة العربية الحديثة وبمنهج تاريخي تفاؤلي، «انحرفت» أو تشوّهت في رأيه بعد الخمسينيات، وبالتحديد بعد عام ١٩٥٢.

فلماذا لم تطرح في ذهنه الأسئلة المعرفية التي أثارتها الأزمات المصيرية في العالم العربي، كما طرحت أزمات أوروبا على مؤرخيها من أسئلة مصيرية بين الحربين؟

يكتب في أيامي، مستعيدًا الرهانات المتكررة على حلم العروبة والقومية العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٢، ما يلي:

«عندما يفكر الواحد منا بالقومية العربية والعروبة وخاصة نحن الذين آمنوا بها ودعوا لها وإليها، تتراءى له القضية كأنها قد مرّت بأدوار من حياتها مضطربة كاضطراب الدّاعين لها [...]»(٦٦).

وبدءًا من عام ١٩٥٢، احتكرت مصر الناصرية القومية العربية، واصفًا نقولا زيادة هذا التحوّل بقوله: «جاء الفارس (ويقصد عبد الناصر)

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٣.

فامتطى حصان القومية العربية الشارد وطوّعه. من هنا بدأ خط جديد في القومية العربية»[٦٧].

ويضيف: «عبدالناصر اعتلى الجواد الشارد، ولكنه استعمله لتقوية موقعه وتثبيت نفوذه وتقوية زعامته الشخصية ومكانته (من هنا جاء فشل الوحدة بين مصر وسورية ١٩٥٨ - ١٩٦١)». لكنه يستدرك ليعلّق على رأيه وموقفه: «أنا لا أدون هذه الأمور للتاريخ، فأنا هنا لا أؤرخ للعالم العربي. أنا أدون هذه الأشياء لأنها كانت سببًا في أزمة فكرية وروحية في حياتي. فأنا عشت القومية العربية والعروبة فكرًا وأملًا نقيين يؤديان ـ أو على الأقل قد يؤديان ـ إلى قيام كيان يمثل الآمال والأماني التي كنا نحلم بها ونأمل في تحقيقها ونعمل كل في مدى إمكاناته في سبيل ذلك». ثم نرى (وقد أكون أنا مخطئًا) زعيمًا كان في نظرنا أملًا يجسم أمانينا، يُخضع هذا الذي حملناه بين ضلوعنا لتحقيق طموحاته الشخصية. هذا هو الذي أصابني، لم أتنكر للقومية العربية ولم أكفر بالعروبة، لكنني ضممت ضلوعي على الفكرتين، وصمت عن الدعوة لهما. وقد ظن بعض معارفي ولا أقول أصدقائي أنني تركت العروبة جانبًا، وأنني جحدت القومية العربية. لا. صمت احتجاجًا على الزمن. واحتجاجًا على امتهان المثل وتسخيرها لأمور شخصية».

«تسترت على ألمي وتوقفت عن الدعوة إلى العروبة والقومية العربية لأنني كنت أربأ بنفسي أن أطبّل وأزمّر في ما شعرت أنه مأتم»[٦٨].

مفردات من الألم والصبر والصيام والمأتم والأزمة الروحية والشخصية، والاحتجاج على الزمن، وضم الضلوع والقلق... مفردات تحتشد بقلم نقولا زيادة في فقرة واحدة. فكم يبدو ألم نقولا زيادة معتصرًا ومكثفًا حتى تزدحم كل هذه الأحاسيس في فقرة واحدة من التعبير!

والغريب في الأمر أن المآل الأهم والأخطر الذي يصل إليه نقولا زيادة في الاستنتاج هو أن «لا عبرة من التاريخ»!

---

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥.

يكتب: «قيل لنا إن في التاريخ عبرة، وإننا نتعلّم من التاريخ دروسًا تمكننا من تجنّب الزلل [...] ولكن الذي تعلّمته أنا من إمعاني في درس التاريخ تعليمًا وكتابةً ومناقشة هو أن هذا شيء فيه من خداع النفس الكثير، ولو أن في الأمر صحة، لكان العالم تجنب الأخطاء التي يرتكبها قرنًا بعد قرن وجيلًا بعد جيل وسنة بعد سنة»[٦٩].

ألم يكن من المفترض أن يؤدي «الألم» وكذلك «الاحتجاج على الزمن» بالنسبة إلى مؤرخ ومفكر عاصر زمن «القومية العربية» بأحلامها الوردية، وبانتكاساتها، أن يجعل من التاريخ حقل دراسة لفهم السيرورة التاريخية وصيرورتها، أيضًا؛ بمعنى أن يبذل الجهد في التاريخ، للإجابة عن سؤال: لماذا حدث ما حدث؟ وهل للمآلات جذور ومبررات؟

أرجح أن نقولا زيادة كان يغيّب الأسئلة الفلسفية من التاريخ، كما يغيّب مناهج علوم الإنسان والمجتمع، ولا سيما في جانبها الإبستمولوجي، بوعي أو بغير وعي. مزاجًا أو اقتناعًا. نقرأ هذا الموقف في تعليقه على استنكافه أن يؤرخ لما آلت إليه القومية العربية: «أنا لا أدوّن هذه الأمور للتاريخ. فأنا هنا لا أؤرخ للعالم العربي. أنا أدوّن هذه الأشياء لأنها كانت سببًا في أزمة فكرية وروحية في حياتي».

إذًا، إنها لمفارقة أن يفصل الباحث أو الكاتب بين «تدوين ما هو أزمة فكرية وروحية في حياته»، وبين تدوين التاريخ، أي كتابته وتطوير منهجه لاستكشاف أسباب الأزمات المصيرية وحالات الانعطاف أو التكرار أو الانقطاعات في التاريخ.

ما لا يريد أن يفصح عنه زيادة هنا هو أن ما يدوّنه في أيامي حول محنة القومية العربية التي يعيشها «أزمة روحية»، أي قلقًا، هو «التاريخ - المسألة» بالذات، أي التاريخ الفعلي المقلق الذي يمتنع نقولا زيادة عن التأريخ له ربما حبًا بالراحة أو الخلاص. «فتسكت شهرزاد عن الكلام المباح».

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

أُرَجّح أيضًا أن ما أحسن نقولا زيادة فعله في تواريخه الموسوعية أنه أحسن «إدارة معارفها»، كما أحسن «إدارة الذات» على حد قول زينات بيطار[٧٠].

هـذا، علـى أن القلق الذي خبّأه المؤرخ بيـن ضلوعه، حجبه لديه اهتمام بالذاكـرة، وشـغف بقصص التاريـخ وحكاياته ورواياته، ورحـلات في طرقاته ومواصلاته وبلدانه، وتعرّف إلى سـلعه وتجاره وعلمائه، وسـهرات ومجالس تسـتعيد أخباره ومسـامراته وأسـاطيره القديمة والجديدة، وصدرٌ واسـع يتسع للتباينـات والاختلافـات، وقلـم وخطاب يصل إلى كل المسـتويات من القرّاء والمستمعين. إنها أيضًا فلسفة في التاريخ (إذا صح القول) ومنهج في الحياة، غيـر أنهـا فلسـفة لا تحتمـل الأسـئلة المصيرية الكبرى كالسـؤال عـن تراجع النهضـة العربيـة، أو عـن الانحطاط أو المـآزق أو عن دور الثقافـة والمثقفين (ومن بينهم المؤرخين) عن ذلك، وإنه أيضًا منهج ولكنه منهج ينأى من فلسفة العلـوم ومـن أسـئلة علوم الإنسـان والمجتمـع التي تعنـى بأزمـات المجتمع وإشـكالات التغيـر والتحـوّل والقفـزات والانقطاعـات فـي التاريـخ، فيصوم المـؤرخ كما قال «احتجاجًا على الزمن»، بدل أن يُخضع هذا الزمن للدراسـة من أجل محاولة الإجابة عن «لماذا؟» وليس عن «كيف؟» فحسب.

فضّل نقولا زيادة عدم التشويش على فكره وذهنه بتلك الأسئلة المقلقة، فعاش حياة هادئة وهنية ومتصالحة مع النفس ومع الآخر، ومع المجتمع ومع السياسة ومع عالم تاريخه الموسوعي الرحب الذي أعاد تركيبه وبناءه بمنهجية فيها من الوداعة والاتساع والمؤانسة وإدارة الأمور (كل الأمور) بروية لا تزعج أحدًا ولا تقلق تاريخًا ولا تشوّش ذهنًا ولا تنتقد سياسةً.

ثالثًا: من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الأيديولوجي: عبد العزيز الدوري نموذجًا

اشـتغل عبد العزيز الدوري بحثًا وتنقيبًا وتأليفًا في عدة حقول معرفية من التاريـخ العربي الإسـلامي. علـى أن قراءتـي لمؤلفاته، التي بدأتهـا منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي كمشتغل في البحث التاريخي ومدرسٍ في قسم

(٧٠) زينات بيطار، «نقولا زيادة، بين إدارة المعارف وإدارة الذات،» في: نقولا زيادة في ذاكرة الوفاء، ص ٩ - ١١.

التاريخ في الجامعة اللبنانية، تسمح لي بالتركيز على حقول أساسية ثلاثة مثّلت بالنسبة إليّ بوصفي قارئًا وباحثًا، حقول اهتمام، ومثّلت كتابات الدوري فيها مراجع للتوثيق والتحقيق، وأحيانًا مصدرًا لصياغة مفاهيم ساعدت على الإجابة عن عدة مسائل في التاريخ العربي.

الحقول الثلاثة هي:

- حقل التأريخ الاقتصادي والاجتماعي.
- حقل المنهج والتأريخ للكتابة العربية الأولى.
- حقل التأريخ للأيديولوجيا السياسية، وأعني التأريخ للأفكار التي تمحورت حول مفاهيم كالأمة والقومية والعروبة والشعوبية...

تنصب النقطة المركزية في هذا المبحث على محاولة الإجابة عن السؤال التالي:

في أي حقل من هذه الحقول أنتج عبدالعزيز الدوري معرفةً تاريخية رائدة ومفيدة وإشكالية. أعني بالريادة كونها جديدة وتأسيسية، سواء لناحية المعلومة أو لناحية المفهوم أو الحقل. وأعني بالفائدة كونها ألفت مرجعًا علميًا لمن جاء بعده، وأعني بالإشكالية، أنها تثير نقاشًا وتطرح أفقًا من الأسئلة التي تستدعي استكمالًا في عملية التراكم لدى أجيال الباحثين اللاحقين.

لعله من المفيد شد الانتباه، وباختصار شديد، إلى كل حقل على حدة، على الرغم من أن صياغات الدوري قد تتداخل، فتخترق موضوعات الحقول بعضها حدود البعض الآخر في أبنية تفرضها أو تنتجها تصورات المؤلف في عملية إعادة بنائه لمفردات الماضي المستقاة من وثائقه ومصادره.

١ ـ حقل التأريخ الاقتصادي والاجتماعي

لعلّ كتاب **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري** يمثّل نقطة انطلاق مهمة، لا في مسيرة عبدالعزيز الدوري العلمية فحسب، بل في مسار حركة التاريخ العربي المعاصر. فهو بداية تأسيسية ومبكرة لحقل جديد من حقول التاريخ، لحقلٍ كان يتكوّن آنذاك على المستوى العالمي، وفي الغرب على وجه أخص. ففي الوقت الذي كان يشكو المؤرخ الفرنسي

المجـدّد لمنهـج التاريخ وحقله ـ فيليب آرييس ـ فـي مطلع الأربعينيات من القرن الماضي أحادية النظرة إلى التاريخ في الأوسـاط الأكاديمية الفرنسـية، التي كانت ترى فيه حقلًا للسـرد السياسي والعسكري وفي أحسن الأحوال، وصفًا للمؤسسات وقيام الثورات والدول[٧١]، وفي الوقت الذي كان يخوض مؤرخـو مجلة الحوليات معركتهم الفكرية والأكاديمية في مواجهة المدرسـة الوضعانيـة التـي حصـرت التاريخ الفرنسـي في إطـار الأيديولوجيـا القومية وتاريـخ «الأمـة الفرنسـية»، وفـي الوقـت الذي كان يكتب مؤسـس مدرسـة الحوليـات (مارك بلوخ) مخطوطة عن حرفـة المؤرخ وتمجيد التاريخ تحت الاحتـلال الألمانـي لفرنسـا، ويدعـو إلى تداخل حقـول المعرفـة التاريخية، وبخاصـة حقل الاقتصاد والاجتماع[٧٢]، كان عبدالعزيز الدوري في كمبردج وفـي أعـوام ١٩٤٠ - ١٩٤٢، يحضـر ويكتـب رسـالته للدكتوراه فـي **تاريخ العـراق الاقتصـادي فـي القرن الرابع الهجـري**، التي عرّبت فـي عام ١٩٤٨، فكانت إنجازًا جديدًا وتأسيسـيًا. ذلك بأن التواريخ التي أشـير إليها كان لها دلالاتها ومعانيها عالميًا وعربيًا.

عالميًـا: إن الحقـل الاقتصادي والاجتماعي كان حقلًا من حقول التاريخ الجديـد الناشـئ آنـذاك، وكان يشـق طريقه على نحـو تدريجـي، ليأخذ مكانه كنظـام معرفي (Discipline) في الأوسـاط الأكاديمية والجامعية الغربية. هذا في حيـن كان الاهتمـام بالتاريـخ الاقتصـادي محصـورًا أو محاصـرًا فـي الأطـر الماركسية. وهذه الأخيرة كادت تحوّله إلى اقتصادوية ستالينية نمطية.

الذي حصل أن أزمة عام ١٩٢٩ كانت قد نبهت باحثي العلوم الإنسانية والاجتماعيـة، ومـن بينهـم المؤرخـون، إلـى أن الظاهرة الاقتصادية ليسـت مجرّد أرقام وقوانين سـوق، إنما هي أيضًا جزء من معطى اجتماعي وثقافي وتاريخي ونفسي.

باختصـار، يمكـن أن نقـول إنـه لا يمكن فصـل عبدالعزيز الـدوري في كمبـردج فـي أعوام ١٩٤٠ - ١٩٤٢، أي في عز أعـوام الحرب العالمية الثانية

---

(٧١) Philippe Ariès, *Le Temps de l'histoire* (Paris: Seuil, 1986).

(٧٢) انظر المبحث الخاص بهذه المدرسة في هذا الكتاب، في الفصل الحادي عشر.

وارتـدادات أزمـة ١٩٢٩ عـن إيحـاءات وتداعيات تلك السـنوات، وربما عن الأسئلة التي طرحتها على اهتمامات المؤرخين الأوروبيين. نفترض هذا التأثير بانتظار مذكرات، أو رأي الدوري في هذا[٧٣].

ما نلاحظه أيضًا أن عددًا من الأسـاتذة المستشـرقين الذين أشـرفوا على عمـل الـدوري في لندن، أمثـال مينورسـكي، وبرنار لويس، وجـب، كانوا قد اشتغلوا في هذا الحقل (حقل التاريخ الاقتصادي في عالم الإسلام)، وانتجوا أعمـالًا قيّمـة فيـه. هـذا فضلًا عن أعمـال المعاصريـن أمثال لوي ماسـينيون، وسـوفاجيه، وكلـود كاهن، ومكسـيم رودنسـون، وموريس لومبـار، وآخرين، حيث تحضر بعض أعمالهم مراجع معتمدة في رسالة الدوري.

على أن الدارس المقارن لا يلبث أن يكتشف أن عمل الدوري في تاريخ العـراق الاقتصـادي، وهو عمل أنموذجي، يمكـن أن ينطبق على عدة حواضر عربيـة وإسـلامية، بسـبب تجانـس أو تقـارب البنـى الاجتماعيـة والاقتصادية والثقافيـة فيهـا، هـو أيضًـا مرجع عالمـي في حقلـه واختصاصـه، وأنه يحمل المكانة العلمية نفسها التي هي لأعمال زملائه من الأوروبيين ممن اشتغل في مجال التاريخ للحياة الاقتصادية والاجتماعية في عالم الإسلام الكلاسيكي.

عربيًـا: يمثّـل تعريـب الكتـاب عـام ١٩٤٨، وانكبـاب الـدوري بين عام ١٩٤٥ وعـام ١٩٥٠ علـى إعداد دراسـات متنوعـة في مضامينهـا الاقتصادية والاجتماعيـة والماليـة، ولا سـيما في مجتمـع العصر العباسـي الأول، ظاهرة لافتة للنظر في مسار حركة التاريخ العربي الحديث والمعاصر: إعطاء الأولوية فـي التاريخ لدراسـة البنى الاقتصاديـة والاجتماعية والمالية والمؤسسـية. إنها أعمال تسـتأنف وتسـتكمل ما أسـس له عمـل «التاريخ الاقتصـادي للعراق»، فتتوسّع في توصيف الحياة الاقتصادية والثقافية في المدينة الإسلامية: الفئات الاجتماعيـة، ظاهـرة العياريـن والشـطّار وأصناف الحـرف والتجـارة والتجار والصيارفـة والجهابـذة والحـركات الشـعبية ومسـتوى المعيشـة والأسـعار والأسـواق، والحـركات الاجتماعيـة علـى اختـلاف ألوانها الفكريـة. ثم يعود

(٧٣) كتبت هذا النص قبل وفاة الدوري في عام ٢٠١٠.

الـدوري فـي أواخـر السـتينيات، ليتوسّـع فـي هـذا الاهتمـام لناحيـة الزمـن والموضوع، فيصدر كتابه التوليفي العام عام ١٩٦٩، بعنوان **مقدّمة في التاريخ الاقتصـادي العربـي**، دافعًا بالحقبة إلى أواخر العصـر العثماني، وبالمكان إلى مصر وسوريا ولبنان وفلسطين.

في هذا الكتاب الذي يقدمه الدوري كمقدمة أو مدخل للدخول في عالم التاريـخ الاقتصـادي العربـي، يجد القـارئ والباحث نفسـه أمام كـمٍّ كبيرٍ من الأبـواب، حيـث يفتح الدوري في كل منها نافذة لرسـالةٍ أو أطروحة أو بحث جديـد يمكن أن يُعالج في موضوعات التاريخ الاقتصادي: الملكيات الزراعية وطرائـق اسـتثمارها التـي اعتمـدت، التجارة وطـرق المواصـلات، الضرائب وأنواعها، الطبقات والفئات الاجتماعية، الإقطاع وأنواعه، ولا سيما ذاك الذي يسميه «الإقطاع العسكري»، الذي يبدأ في رأيه منذ العهد البويهي، واستمرّت صيغتـه بالاعتمـاد حتـى غضون العهـد العثماني، والذي كان لـه كما يبدو من الدراسـات التي تناولتـه، تأثير كبير في مسـالك الحياة السياسـية والاجتماعية والاقتصادية، وفي طبيعة العلاقة التي رست في الذاكرة التاريخية بين المجتمع والدولة في التاريخ العربي ـ الإسـلامي، وأثرت في السـلوك السياسي العربي حتـى اليـوم (قد يكون نظام الزبونية اليوم من آثـار تداعياته الثقافية في العقلية السياسية السائدة).

كثيـرة هـي الظواهـر الاقتصاديـة والاجتماعية التـي يلتقطها الـدوري في كتابـه؛ فإضافة إلى صيغة الإقطاع، والإلجاء في الملكيات الزراعية، والجهبذة فـي العلاقـات الماليـة، والصيرفـة والائتمـان، والعيـارون والشـطّار والفتيان، والعلاقـات والمراتـب الاجتماعيـة ـ الثقافية داخل المهنـة أو الصنف... إلخ، التـي تتشـابه أو تتقاطع مـع طرق الصوفيـة، ومحاولات الإصـلاح والنهوض الاقتصادي، وعوائقه في القرن التاسـع عشـر... إلخ، تفتـح كل هذه المداخل على دراسـات بدأهـا وانكب عليها باحثـون عرب منذ أوائل السـبعينيات ولا تـزال، نظرًا إلى إشـكالياتها، تتطلّب المزيد مـن البحث. وقد يكون من المفيد للمكتبـة العربية وللبحث العربي في الدراسـات التاريخية والاجتماعية، إجراء كشـف وفهرسـة لما أنجـز في هذا المجال فـي الجامعات ومراكز الدراسـات العربية ودور النشر.

٢ ـ حقل المنهج والتأريخ لعلم التاريخ عند العرب

كان لعبدالعزيز الدوري، ولا سيما منذ صدور كتابه الشهير **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** عام ١٩٦٠، دور في خدمة المكتبة التاريخية العربية، وتزويد طلاب الاختصاص والمدرسين والباحثين العرب بمرجع جامعي حول حقل علمي جديد، هو حقل التأريخ للكتابة التاريخية العربية.

تجدر الإشارة هنا إلى أني قد اعتمدت كتاب الدوري مرجعًا جامعيًا رئيسًا لطلابي، عندما كلفت خلال سنوات (منذ عام ١٩٧٥) بتدريس مقرر «التاريخ والمؤرخون العرب»، في قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية.

متعددة هي المعطيات المنهجية التي تستوقف، سواء في بحث «نشأة علم التاريخ عند العرب»، أو في تعامل الدوري مع المصادر التاريخية العربية (الكلاسيكية) عمومًا، التي استقى منها المعلومات والمعطيات المفردة، ولا سيما تلك المعطيات والمفردات التي أسعفته في إعادة بناء صور ومشاهد من التاريخ الاقتصادي الاجتماعي العربي ـ الإسلامي. وهنا أشير إلى بعضها من دون توسع ومن دون إحاطة بكل حيثياتها.

في كتابه **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، وفي طريقة تعامله مع المصادر واختيارها، تستوقفنا العناصر العلمية التالية:

أ ـ التقاط دقيق للحلقات التأريخية المرجعية الموصلة إلى النص التاريخي المدون الذي يتمثل بنصوص مؤرخي القرن الثالث للهجرة المعتمدين كمصادر كلاسيكية أولى في التاريخ العربي: (البلاذري، ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م، وابن قتيبة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م، والدينوري ت ٢٨٢هـ/ ٨٩١م، الطبري ت ٣١٠هـ/ ٨٢٣م). في هذا الالتقاط أو الإمساك بالخيوط والحلقات الموصلة إلى تلك النصوص، يشدد الدوري على خطين أساسيين، أو على اتجاهين (كما يسميهما)، تكوّنا وتطوّرا مع ظهور وتشكل فاعليتين أو ديناميتين، خلال القرنين الأولين للهجرة: فاعلية الدعوة الإسلامية، وفاعلية القبلية. الأولى أنتجت محدثين (مؤرخين) للسيرة والمغازي، وكان هؤلاء مبدعين لطريقة جديدة في نقد الرواية وتسلسل الأحاديث ـ وغربلتها وضبطها

لكي يستقيم «إسناد قوي»؛ والثانية أنتجت إخباريين (مؤرخين) للأنساب والأيام والقصص والأخبار عمومًا (كل أنواع الأخبار)، من دون كبير اعتبار لقوة الإسناد أو ضعفه... والحاصل أنه من خلال عملية تلاقي هذين الاتجاهين أو التيارين، برز مؤرخو القرن الثالث الهجري الكبار، الذين أثروا الكتابة العربية وأثّروا فيها تأثيرًا مستدامًا في الفترات اللاحقة.

فرضية الدوري هذه، التي يجري تحقيق وإثبات لمضمونها من خلال رصد رموز وشخصيات هذين الاتجاهين، الذين تابعهم الدوري في نصوص الطبري وسيرة ابن هشام، والبلاذري، واليعقوبي، كعروة بن الزبير (ت ٩٤هـ/ ٧١٢م)، والزهري (ت ١٢٤هـ/ ٧٤١م)، وابن اسحق ت ١٥١هـ/ ٧٦١م) (كممثلين للتيار أو الاتجاه الديني في الحديث والسيرة والمغازي)، أو كأبي مخنف (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) وعوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/ ٧٦٤م)، وسيف بن عمر (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م) ونصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٧م)، والمدائني (ت ٢٥هـ/ ٨٣٩م) حيث دمج هذا الأخير أسلوب المحدثين مع أسلوب الإخباريين، فكان حلقة موصلة إلى توحيد الأسلوبين في نهج المؤرخين العرب في القرن الثالث للهجرة. هذا إلى جانب إشارات الدوري إلى دور اللغويين وهواة الشعر وكتاب الحركة الشعوبية في توسيع دائرة الاهتمام بالتاريخ العالمي وتاريخ الحضارات الأخرى... فرضية، أو بالأحرى فرضيات كثيرة تزخر بها مساهمة الدوري المبكرة في التاريخ للكتابة التاريخية العربية.

ب ـ ومن إنجازات الدوري المنهجية في هذا الحقل، محاولة تقديم إشارات أولية نقدية حول مدى حيادية المؤرخ، سواء أكان محدّثًا أم إخباريًا أم راويًا، حيال مواقع السلطة القائمة والصراعات الناشبة بين الفرق الإسلامية وتياراتها السياسية والفلسفية آنذاك، الأموية، العباسية، العلوية... إلخ.

ج ـ لكن الإنجاز الأهم في المنهج التاريخي عند الدوري هو في اتساع استخدامه لأنواع متعددة من المصادر، ولا سيما في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، مرحلة التأسيس للثراء المعرفي الأول لديه. لقد عرف كيف يستخرج من بطون كتب التراث التاريخي العربي مادة اقتصادية غنية جدًا، وعرف كيف يُعيد بناءها في أبنية من التاريخ الاجتماعي ـ

الاقتصادي وليرسم مسارات مهمة من التحوّلات الاجتماعية في التاريخ العربي ـ الإسلامي.

مساهمة الدوري في هذا الاستقراء المنهجي كانت مبكرة ومبدعة على مستوى المنهج، كما ألمحت في القسم الأول. ومن تجليات هذا الجهد: طريقة استفادته من مصادر متنوعة ومختلفة ولكنها تتكامل في بناء المشهد التاريخي عند الدوري: كتب الخراج والأموال، كتب الفقه والمعاملات، كتب السياسة والخطط، كتب التراجم والطبقات، كتب الفلسفة وعلم الكلام والفرق، كتب الرحلات والجغرافيا والمدن، كتب التجارة والكسب والحسبة.

ولعلّ، أهم ما يلفت النظر، وكمثالٍ على عملية استخراج المعلومات المفردة من هذه الكتب، هو ما استخرجه من أرقام وإحصاءات من كتاب مسكويه **تجارب الأمم** وكتاب التنوخي نشوار ـ **المحاضرة** وكتب أخرى.

هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، ومع التأكيد على ريادة الدوري في الكتابة عن علم التاريخ عند العرب، يمكن أن يتساءل القارئ المتابع لموضوع المنهج في التأريخ العربي ولموضوع تاريخية الكتابة التاريخية العربية، عن إغفال الدوري لإنجازين مهمين في التأريخ للكتابة التاريخية العربية وقواعد المنهج وطريقة الإسناد، وأعني الكتابين التاليين:

ـ كتاب أسد رستم الذي صدر عام ١٩٣٩ بعنوان طويل شارح لمضمونه وهو **مصطلح التاريخ وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك من علم الحديث**. ورأيي أن أسد رستم سجّل أسبقية علمية عربية وعالمية في اكتشاف علاقة إشكالية لافتة للنظر بين قواعد علم الحديث من جهة، أي القواعد التي وضعها المحدثون لغربلة الأحاديث ونقل سلسلة الأسانيد في رواية الحديث، وهي القواعد المعروفة بـ«التعديل والتجريح»، وبين قواعد المنهجية التاريخية الكلاسيكية الحديثة من جهة ثانية، وهذا الكتاب الذي يكتشف فيه أسد رستم تماثل القواعد بين العلمين، لا يزال كتابًا مرجعيًا كلاسيكيًا عربيًا حتى اليوم، شأن كتاب لانجلوا وسينوبوس الذي صدر عام ١٨٩٨، وقام بترجمته إلى العربية عبدالرحمن بدوي في الستينيات.

ـ كتاب فرانز روزنتال: **علم التاريخ عند المسلمين**، صدر بالإنكليزية عام ١٩٥٢، وبالعربية عام ١٩٦٣، تعريب صالح أحمد العلي. والملاحظ أن الدوري يورد عنوانه في البيليوغرافيا العامّة، لكن القارئ المتابع يلاحظ تجاهل الدوري لمضمون الكتاب، مع العلم أن مضمون موضوعاته يتقاطع مع موضوعات كتاب **نشأة علم التاريخ عند العرب**، ويحمل عرضًا وتحليلًا جديين لعوامل النشأة ولأنواع الكتابة التاريخية العربية وصورة الخبر والحوليات وأنماط الكتابة وعناوينها الرئيسة وحقولها وأسلوبها... إلخ، الأمر الذي يجعلنا نتمنى لو أنَّ الدوري خصَّ الكتاب بإشارة أو رأي، مؤيد أو معارض أو مناقش أو متمايز مختلف.

٣ ـ حقل التأريخ للأيديولوجيا والأفكار السياسية

يمكن التمييز في سيرة أعمال الدوري في حقل التأريخ للأيديولوجيا والأفكار بين مرحلتين من القرن الماضي:

- ـ مرحلة الستينيات.
- ـ ومرحلة الثمانينيات وما بعدها.

في النصف الأول من الستينيات (١٩٦٠ - ١٩٦٥) كتب الدوري ثلاثيته في ما سماه «الجذور التاريخية»:

- ـ **الجذور التاريخية للقومية العربية**، ١٩٦٠.
- ـ **الجذور التاريخية للشعوبية**، ١٩٦٢.
- ـ **الجذور التاريخية للاشتراكية العربية**، ١٩٦٥.

لنتذكّر أولًا وهج سنوات الستينيات وحرارتها وأحاسيسها، فنقول إنها كانت مرحلة نضالية بامتياز من أجل الوحدة العربية، غلبت عليها لدى نخب عربية واسعة ولدى جماهير واسعة أحاسيس الحماسة والتوثب والشعور بحتمية تحقيق أهداف قريبة المنال، والاقتناع العميق بأن التاريخ ماضيًا وحاضرًا مستقبلًا، يقدّم النموذج المساعد.

ثلاثية الدوري في «الجذور» تقع في خضم هذه المرحلة، وينطبق عليها السمات الأيديولوجية والسياسية والنفسية التي سادت مزاج المثقفين

العروبيين عمومًا ولا سيما القوميين منهم: كيف يساهم المثقف من موقعه في هـذه المعركة. وفي حالة الدوري أتصور السـؤال بصيغـة كيف يكون المؤرخ مناضلًا؟

لا شـك فـي أن هـذا السـؤال لـم يطـرح آنـذاك مـن موقـع وبأسـلوب «إبستمولوجي» (معرفي) صريح، وعلى غرار ما كان قد طرحه ماكس فيبر بعد هزيمـة ألمانيـا في الحـرب العالمية الأولى حول إشـكالية العلاقـة بين العالم والسياسي، والفرق بين مهنتيهما وأخلاقية كل واحد (Ethic)، ولا بالطريقة التي طرحها في أواخر القرن الماضي عالم الاجتماع الفرنسـي بورديو حول علاقة الأكاديمي بالمناضل.

أحسـب أن ثقافـة عامة في فهمنـا للتاريخ، أو بالأحـرى للزمن التاريخي سـادت آنذاك ـ وربما لا تزال تسـود ـ بوعي أو بغير وعي، وغالبًا ما يحصل ذلك بفعل هيمنة أيديولوجيات سـائدة ومعبئة وتحسب مفرداتها حقائق تنطبق على كل مرحلة وفي كل زمن.

من تعبيرات هذه الثقافة أذكر بعضًا منها:

ـ الاقتناع بأن كل ظاهرة في الحاضر لها جذورها في الماضي. قد يحمل هذا الاقتناع بعضًا من الحقيقة التاريخية ـ وفي حال من أحوال استمرار الذاكرة الجماعيـة في إعادة إنتاج صورهـا، وبخاصة لدى الجماعات الإثنية أو الدينية المنغلقـة علـى نفسـها. أمـا فـي حـال الشـعوب والأمـم التاريخيـة المنفتحة والخاضعة للتحوّلات التاريخية، فإن رؤية الحاضر من خلال الماضي، تصبح في علم التاريخ الحديث ـ وهو العلم الذي يدرس التحوّلات ـ نوعًا من خلط الأزمنة (Anachronisme).

ـ ومن تعبيرات تلك الثقافة أيضًا، الاقتناع بأن الذاكرة التاريخية الجماعية (وكثيـر من كتب التـراث العربي تدخل في هذا الباب) هـي التاريخ فعلًا. أما الذاكـرة الجماعيـة فمن سـماتها أنهـا سـيكولوجية وأحيانًا وهمية وأسـطورية وخالطـة للأزمنـة، في حين أن التاريخ ـ كعلم ـ أي كجهد توثيقي ونقدي، أي كمعرفـة محققـة، يسـتلزم أخذ مسـافة من الذاكـرة، أي بتعبير آخـر هو دارس للذاكرة وناقد لخطابها ومعقلن لأسطورتها.

- ومن تعبيرات تلك الثقافة أيضًا (حيال فهمها للزمن التاريخي) الاقتناع بالحتمية التاريخية. وقد تكون هذه الحتمية، مادية تاريخية، كما هو شأن الماركسية، أو حتمية جغرافية، ولكن قد تكون حتمية ثقافية أيضًا - وهذا هو شأن من يعتقد بأن «الأصول» أو «الجذور» في ماضي الثقافة قد تكون محطّات انطلاق للنهضة والتقدم، أو تكون معيقة لها.

فرضيتي تقول إن أعمال الدوري المعنونة والمصاغة تحت عنوان «الجذور»، يسودها مزيج من هذه القناعات والأفكار: تداخل حميم بين الذاكرة والتاريخ، وأصولية ثقافية قومية في رؤية الظواهر الاجتماعية الحديثة حيث نشهد للقومية العربية مثلًا وهي فكرة حديثة وجديدة، جذورًا في الإثنية الثقافية العربية القديمة، وحيث نشهد للاشتراكية جذورًا في التاريخ العربي، وحيث نعاين أيضًا معارضي الوحدة العربية اليوم فنجد جذورهم وأسلافهم في الشعوبية. بل إن الشعوبية لا تزال موجودة «وهي حين تكمن إنما تنتظر الظروف المؤاتية لتواصل نشاطها، ولكن الاتجاهات والأساليب الرئيسية تبقى هي هي»[(٧٤)]، كما يؤكد الدوري.

هذا الإيمان بالتطابق الزمني، ولو على مستوى الخطوط الرئيسة بين الماضي والحاضر، كان جزءًا من ثقافة مرحلة، وكان تعبيرًا عن مزاج إنسان تجاذبته وطأة الذاكرة الجماعية وهمُّ البحث في التاريخ، كما أخذته جاذبية النضال من أجل هدف (أيديولوجيا) وكانت المعرفة التاريخية أداةً مساعدة.

وأحبذ وضع كل هذا في باب الإشكال المعرفي، أي في باب نقاش إشكالية العلاقة بين العلم والسياسة وبين المعرفة والأيديولوجيا، وفي باب إبستمولوجية علم التاريخ ووظيفته لا في باب السجال الأيديولوجي - السياسي عن الأمس الماضي، أي عن فترة الستينيات، عندما كتب الدوري ثلاثيته في الجذور. أما اليوم (حين كتابة هذه السطور) فإن الدوري كان قد تخطى هذا السجال في نقلة معرفية جديدة تجلّت في كتاب التكوين

(٧٤) عبدالعزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٢)، ص٩٧.

التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ولكن من دون أن يقطع مع الفكر القومي في نظرة هذا الأخير إلى مفهوم «الأمة» التي تقوم على مبدأ «الاستمرار». وهذا إشكال خلافي.

صدر الكتاب في عام ١٩٨٤[*]، وهذا يعني أن الدوري كان خلال أعوام سابقة يشتغل على موضوعاته في تاريخ الأفكار السياسية العربية، ليعيد بناءها في نظرة تاريخية تكوينية وتطورية، فهو إذ يبحث عن سمة الاستمرارية في فكر الأمة عند العرب، يتابع هذه الاستمرارية عبر دراسته أحوال تطوراتها وتحولاتها وتكوينها الذي هو قيد البناء الدائم في الأزمنة التاريخية، وهذا منهج أراه مختلفًا نسبيًا عما ساد في الستينيات تحت مفهوم «الجذور»: القول بالاستمرارية، ولكن من دون غلو في الشوفينية القومية.

مثال ذلك: يعيد الدوري مراجعة موضوع الشعوبية، فيقول في ندوة العلاقات العربية ـ الإيرانية عام ١٩٩٥: «كان هناك نقاش أدبي ـ ثقافي بين حملة الثقافة العربية ـ الإسلامية من (عرب وفرس)، وبين جماعة تريد إحياء تراثها الساساني في الإنسانيات وفي الإدارة [...]». ويضيف «ليس غريبًا أن يرى بعضهم في إحياء تراثهم لتأكيد الذات والاعتزاز بأمجاد سابقة ولاتخاذ موقف من الأوضاع القائمة»[٧٥].

يبقى كتاب التكوين التاريخي للأمة العربية هو الإنجاز الأهم في التأريخ لتطور فكرة الأمة العربية، حيث يشدد المؤرخ، وعبر حشد كبير من المصادر العربية، على أن فكرة الأمة انبنت تدريجًا على اللغة، وعلى أن قاعدة الانتماء إلى العربية كان في أساس الرابطة بين العرب، وعلى أن الثقافة العربية المتكونة والمتشكلة عبر العصور الإسلامية مثّلت محتوى هذا الانتماء (أي العروبة).

(*) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ثم صدر بطبعات متعددة عن مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٨٦، ٢٠٠٣، ٢٠٠٩).

(٧٥) العلاقات العربية ـ الإيرانية، الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٤٩ - ٥٠.

وهذا يعني ومن ضمن فرضية الدوري التي يبرهن عليها في رحلة طويلة في المصادر العربية، أن تكوين الأمة العربية اعتمد بدرجة كبيرة على عملية التعريب، وأن الهوية العربية ثقافية وليست عنصرية، أي ليست انتماء نسب إلى سلالات، وإن كان هذا الأخير شغل حيزًا في الأدبيات التاريخية القبلية، إلا أنه لم يكن السائد في الثقافة العربية وتراثها، فقد تقلّص حجمه لمصلحة ثقافة إسلامية إنسانية أوسع وأرحب. وهنا يلاحظ الدوري واقع التمايز بين الجغرافيات التاريخية لعالم الإسلام، فيقرأ خطين فيه: خط التعريب اللغوي ـ الثقافي الذي شمل مناطق ذات خلفيات أو استعدادات وقابليات للتعريب، وهي المناطق التي أصبحت «بلادًا عربية» وينطبق عليها مفهوم الأمة التراثي (أي الهوية الثقافية العربية = العروبة)، وبين خط الأسلمة المتجاوز لها في جغرافية العالم الإسلامي الذي لم يتعرب، بسبب عراقة لغات وثقافات أصيلة في بعض مناطقه كإيران وبلدان آسيوية أخرى.

وهنا يقدّم الدوري فهمًا تاريخيًا تطوريًا لمقدّمات التعريب وأسبابه وعوامله الفاعلة، وذلك عبر الدراسة الموثقة. وأهم تلك العوامل:

ـ حركة التجارة والتجار وتأمين طرق المواصلات وحمايتها.

ـ تأسيس المدن والأسواق وعلاقة الأرياف بالمدن.

ـ الهجرات السكانية العربية الكثيفة والمتعاقبة (مقاتلة وقبائل) واستقرارها في الأمصار التي هجرت إليها.

وقبل هذا، وفي السياق نفسه (سياق التعريب) يشدد الدوري على عامل تاريخي لغوي وثقافي مهم: قابلية اللغات السامية القديمة (من آرامية وكنعانية وسريانية) للاحتواء في اللغة العربية، أو لإخلاء مكانها لهذه اللغة التي هي من ذات الأسرة أو الأصل.

كثيرة هي الفروض والأفكار التي يزخر بها كتاب **التكوين التاريخي للأمة العربية**، وإذ لا يتسع المجال لعرضها هنا، أكتفي باستقراء عدد من المسائل المفاهيمية التي تطرحها التجربة التاريخية العربية كما يدرسها الدوري تحت عناوين الهوية والانتماء ومفهوم الأمة العربية، وهي تفتح أفقًا واسعًا لمزيدٍ من الدراسة في مباحث التاريخ وعلوم الإنسان والمجتمع.

من هذه المسائل أذكر:

١ ـ لا تشير التجربة التاريخية العربية، كما يدرسها الدوري، إلى ارتباط مفهوم الأمة العربية بالدولة الواحدة. من هنا تمايزها عن مفهوم الدولة ـ الأمة (Etat-Nation) الذي استدخلته بعض أدبيات القومية العربية. واستكمالًا لهذه الرؤية أطرح من عندي السؤال حول مدى صحة ترجمة Nation بأمة، وناسيوناليسم (Nationalisme) بقومية وNationalité بجنسية. ومن المؤكد، أن هذا الإشكال ليس إشكالًا لغويًا. إنه إشكال في الثقافة السياسية العربية المعاصرة، مؤداه التباس في الوعي وتحديد مراتب الهوية والانتماء بين الانتماء إلى الدولة، أي المواطنة وإلى الأمة. ولعله من الأصح اعتماد مصطلح الوطن والوطنية والمواطنية أو الهوية الوطنية، وكما ارتأى الكُتّاب النهضويون العرب بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر، أمثال بطرس البستاني والطهطاوي وآخرين[٧٦].

٢ ـ تشير التجربة التاريخية العربية التي يعرضها الدوري إلى واقع تعدد الدول والكيانات السياسية في داخل الأمة (إمارات وسلطنات)، وإلى أن هذه الأخيرة (الأمة) كان عماد تكوينها ومقوم وحدتها، اللغة العربية والثقافة العربية، لا وحدة الدولة أو الدولة الواحدة. لكن دراسة الدوري في التاريخ الاقتصادي تفيد من ناحية أخرى ـ وجود نوع من الوحدة الاقتصادية في النقد والتداول وحركة السلع والمال والأسواق وطرق المواصلات. وهذا ما يطرح مفارقة لافتة للنظر ومثيرة في العصر الحديث: إن تعددية الكيانات السياسية الجديدة بصيغة «الوطنيات»، أو الدول الوطنية لم تحافظ على استمرارية تلك الوحدة الاقتصادية التي نلحظ وجودها في عصر السلطنات (المماليك والعثمانيون مثلًا).

٣ ـ تقدم التجربة التاريخية العربية، كما يدرسها الدوري، إمكانية لا لتعدد الدول في إطار أمة عربية فحسب وذات مضمون لغوي وثقافي، بل لواقع وجود «أمة اسلامية» ذات بعد ديني أيضًا، ومن دون أن يستتبع هذا

(٧٦) قارن لكاتب هذا المبحث: وجيه كوثراني، هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤).

الوجـود أيضًا دولة إسـلامية واحـدة ومتطابقة مع عالم الإسـلام في جغرافيته البشـرية. هكـذا، وعلـى قاعـدة هذا الفهـم، يكتسـب مفهوم الأمة في دراسـة الدوري للتراث العربي ـ الإسـلامي مرونةً ـ إذا صح التعبير ـ تسـمح بتصور «الأمة» مرادفة لمعنى الجماعة التي تكبر أو تصغر وفقًا لانتماءات أو ولاءات متعـددة: لغويـة ـ ثقافية، جغرافية ـ بيئية (مفهوم الأمصار في التراث)، ودينية. وهذا إشـكال يفتح على نقاش واسـع حول شرعية ومشـروعية الدول الوطنية العربيـة الحديثة، حيث يجب البحث عن تلك الشـرعية أو المشـروعية لا في الماضي وفي التاريخ، بل في واقع عقد اجتماعي أساسه إرادة العيش المشترك في إطار جغرافي ـ بشري معين.

لكن السؤال يظل قائمًا حول الحاجة الاستراتيجية والمُلّحة، ومهما تعددت الـدول الوطنيـة العربيـة الحديثـة، إلى وحدتيـن: الوحـدة اللغويـة الثقافية التي اسـتمرّت في التاريـخ، ولكنها تحتاج إلى تجديد وتعميق عبر مؤسسـات ثقافية حديثـة، والوحـدة الاقتصاديـة التـي كانت موجودة فـي عهود الدول السـلطانية (القديمة) ولكنها انقطعت مع تعددية الدول الوطنية. إشـكال مهم وخطير. وقد يكون من أهم الإشكالات التي يواجهها العقل الاستراتيجي العربي.

هذا ونعود مع هذه الأسـئلة التي أثارتها دراسـة الأمة في التاريخ العربي، إلى بدايات الدوري في الأربعينيات حين عالج موضوعات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي بروية ونفس طويل، وحيث نجد اليوم أهمية معرفية واستراتيجية كبـرى لاسـتكمالها وتعميـق معالجتهـا ومـن ضمـن إشـكالية التنميـة العربية والنهـوض العربـي وعوائقهما. بل من ضمن السـؤال الصريـح أيضًا: هل تقع هذه العوائق في داخل الثقافة العربية والتاريخ العربي؟ وما دور الاستعمار في هـذه الإعاقـة؟ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الذي بـدأه عبد العزيز الدوري يحتـاج إلـى إضفاء التحليـل المفاهيمـي لمعطياته. عمل كان قد بدأه مكسـيم رودنسـون في الإسـلام والرأسمالية، ثم سـمير أمين في كتاباته المتعددة، ومن وجهة نظر الأطراف والمركز ونمط الإنتاج الخراجي، وقلة قليلة من المؤرخين والاقتصادييـن وعلماء الاجتماع العرب. لكنه عمل لا يزال ينتظر ويحتاج إلى من يشتغل فيه بذهنية ومنهجية جديدتين.

رابعًا: صدمة التاريخ القومي بالتاريخ العثماني:
زين نور الدين زين يؤرخ خارج السرب

تعرّفت إلى زين نور الدين زين عام ١٩٦٥، وكنت قد أنهيت آنذاك إجازتي في التاريخ من الجامعة اللبنانية، والتحقت بالتعليم الثانوي الرسمي، وتسجّلت في كلية التربية بهدف إعداد شهادة «الكفاءة». وكانت الكلية قد تعاقدت مع أساتذة من الجامعة الأمريكية للإشراف على بحوث طلّابها في شهادة الكفاءة، وكان زين زين من بين هؤلاء.

طلب مني الدكتور نجّار، عميد كلية التربية آنذاك، أن أتوجّه إلى الدكتور زين حيث مكتبه في قسم التاريخ في مبنى الجامعة الأمريكية، ليرشدني إلى موضوع البحث والإشراف عليه.

كان البحث لطالب من الجامعة اللبنانية آنذاك، أمرًا ملتبسًا، فالكتابة لم نمارسها ونحن على مقاعد الدراسة إلّا في امتحانات آخر السنة، نستعيد على الورق ما حفظناه من مذكرات (كورات)، وبالنسبة إلى بعض المجتهدين منا، ما علق بذهنهم من بعض «القراءات الإضافية». لكن طالب الجامعة اللبنانية آنذاك كان «واسع الثقافة السياسية»، ومتقن لخطاباتها السائدة، التي كانت مزيجًا من ثقافة قومية وثقافة يسارية، أو من الإثنين معًا. وكان البحث التاريخي يعني بالنسبة إليه نقل هذه الثقافة إلى ميدان التاريخ.

حملت المقابلة الأولى مع زين في مكتبه في الجامعة الأمريكية، نوعًا من «التهدئة» لتوتر لاحظه الأستاذ علي، فكانت المبادرة الأولى استقبالًا ودودًا وضيافة كريمة (مرطبات طلبت من مطعم فيصل آنذاك، مقابل مبنى الجامعة)، ليسألني بعدها عما أنوي اختياره كموضوع بحث.

لم أكن أعرف اختصاص الأستاذ بالتحديد، لكني لاحظت على وجهه اختلاط ملامح الارتياح والحذر معًا، وقد سمع مني أني أنوي البحث في موضوع «الجمعيات السياسية العربية في العهد العثماني»، وكأنه وقد اطمأن إلى دوره المتميّز في الإشراف على مثل هذا الموضوع قصد أن ينبّهني إلى مزالقه والتباساته.

بادرنـي، وبطريق لا تشـعرني بالحرج، بالإشـارة إلى دقـة الموضوع نظرًا إلى تعدد الآراء حوله، وإلى اختلاف المؤرخين في تقويم دور هذه الجمعيات وعلاقتها بما سمي «اليقظة العربية».

وبدأ حديث طويل استغرق عدة جلساتٍ عن الدولة العثمانية وإشكالات الحركة العربية في أواخر القرن التاسـع عشـر ومطالع القرن العشـرين. وكان الحديث يترافق مع استشـهاد بمصدر معاصـر للجمعيات ككتاب ثورة العرب الـذي صدر عام ١٩١٦، مغفلًا، ليكشـف زين أنه لأسـعد داغـر، أحد أعضاء الجمعيات، أو يترافق مع شـهادة شـفهية لفارس نمر، كاتب المناشـير السـرية التـي علّقـت على جدران بيروت تطالب بالاسـتقلال عن الأتراك، أو مع رأي لكاتـب مسـلم تبرز من خلاله شـفافية الموقف مـن الدولـة العثمانية كمحمد جميل بيهم، أو مع ذكر مقابلة مع أحد أمراء الأسرة الهاشمية، وكل هذا، كان ينسـاب بهـدوء مـن الأسـتاذ، تقطعـه بيـن الحيـن والآخر أسـئلة اسـتفهام أو «اسـتغراب» منـي، أو قـراءات من بطاقـات كثيرة وضّبها الأسـتاذ على مكتبه. ويبـدو أن الأسـتاذ كان آنـذاك، فـي صـدد الإعـداد للطبعـة الثانيـة مـن كتابه بالإنكليزية نشوء القومية العربية.

كانـت اللقاءات القليلة حافزًا لقراءات كثيـرة، من بين هذه القراءات، بل أولها نشـوء القومية العربية. وإذ لم تكن بعد قد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتـاب (صـدرت الترجمة عـام ١٩٦٨)، بذلـتُ جهدًا مضنيًا فـي قراءة نصٍ وجدتـه ضروريًـا ومفيدًا علـى الرغم مـن أن إنكليزيتي لم تكن لتسـعفني في إنجازهـا بسـهولة. وكانـت هذه القـراءة بداية الطريـق لقراءات هادفـة وتنظيم بطاقـات توثيقيـة ما زلت أحتفظ بهـا إلى اليوم حول الجمعيات السياسـية في العهد العثماني.

وعلى الرغم من أني لم أكمل «رسالة الكفاءة» في كلية التربية آنذاك لظروف شخصية، إلّا أن التجربة القصيرة مع زين نور الدين زين كانت ذات أثر.

معروفـة لـذوي الاختصـاص، الآن، آراء زيـن نور الدين زيـن في الدولة العثمانية وفي «اليقظة العربية» المنسوبة إلى الجمعيات الثقافية ـ السياسية وفقًا لجمهرة كبيرة من المؤرخين العرب وتيار واسع من المثقفين العرب.

باختصـار، كانـت الدولـة العثمانية دولة مسـلمين ـ أي دولـة مجتمعات إسـلامية، وليس بالضرورة دولة إسـلامية، وقد تجاوب العرب معها وتعايشوا قرونًـا. فمنذ غـزوة هولاكو والحـروب الصليبية واجتيـاح تيمورلنك، أي بعد إحباط طويل بدت انتصارات الفاتحين الجدد (السـلاطين العثمانيين) في إثره أنها تضع حدًا لمرحلة يائسـة وتطلق لمرحلة جديدة جرى الرهان عليها على أنها يقظة الشرق الإسلامي وعودة قوته. أيّ «يقظة العرب». يرى الدكتور زين أن العـرب لـم يناموا حتى يسـتيقظوا، لقد أيّـدوا الدولة العثمانيـة ولم يتقابلوا معهـا كدولة «مسـتعمرة»، كما سـاد فـي الخطـاب القومـي، إذ إن الجمعيات الأدبيـة والثقافيـة المبكـرة لم تكـن، في رأيه، مؤشـرًا إلى نشـوء قومية عربية. كانت مجرّد تعبيرات نخبوية وأقلوية ظهرت في ظروف إقليمية ودولية خاصة ولـم تترك أثرًا يُذكر في الناس. لقد برز الوعي القومي العربي في رأيه كردٍ على حركـة التتريك بعـد عام ١٩٠٩، ومن خـلال هذا الموقف المسـتجد صيغت أفكار الاستقلال أو الانفصال أو اللامركزية.

كان يكفي أن تنشـر مثل هذه الأفكار بالإنكليزية عام ١٩٥٨، وفي قسـم التاريـخ فـي الجامعة الأمريكية في بيـروت بالذات، لتثير موجـة من النقد في أوسـاط الأكاديمييـن العـرب الكبار الذين عملـوا أسـاتذة أو تخرّجوا في هذا الصـرح الكبير. كانت مقـولات جورج أنطونيوس التي كانت بحدّ ذاتها موثقة ومتماسـكة من زاوية تاريخانية قومية (تطورية ليبرالية) هي السائدة، إلى الحد الـذي أضحـت معه مرجعية أولى لـكل دارس تاريخ في موضوع يقظة العرب والوعي القومي العربي، كما كانت مقولات قسطنطين زريق في **الوعي القومي** **ونحـن والتاريـخ** (١٩٥٩) هـي المرجعيـة النظريـة لفلسـفة التاريـخ والتاريخ العربـي. فكيف ينتظر أن يتعامل مع هذا الصوت «الغريب»، أو مع هذا الطائر الذي «يغرّد خارج سربه»؟

حملـتُ أفكار زين نور الدين محمل الجد والتفكير، ولكن من دون أن أسمح لها في بداية الأمر بزعزعة قناعاتي ومسلماتي الأولى التي تلقيتها من ثقافة سياسية سائدة وخطاب قومي عربي شائع، كانت مصادر تكوينها تصدر عن الخطاب الناصري الذي اكتسب تمجيدًا قرّبه من المقدّس، وعن نشرات حركـة القومييـن العـرب التـي داعبت الأحلام وعـن بعض قراءات لميشـيل

عفلق، وعن فتاتٍ من كتب التاريخ العامّة التي قرأتها، وفي طليعتها كتاب جورج أنطونيوس يقظة العرب، أنه جزء من دفاع نفسي، أكثر منه اقتناعًا.

كانت التبسيطية السياسية تذهب بنا وبسرعة إلى تخيّل فكر تآمري يربط ما بين المشاريع الاستعمارية في المنطقة (حلف بغداد مثلًا) وبين عثمانية أي طرح فكري أو تاريخي أو ثقافي، ولو حتى من زاوية أكاديمية تحاول أن تعيد الاعتبار إلى العثمانية كتاريخ وضعي. كما أن ثمة منظومة فكرية أضحت جاهزة كـ«دوغما» في عقول الشباب القومي و«التقدمي» آنذاك: تفسير التخلّف والانحطاط العربي بتعاقب الاستعمارين التركي والأوروبي.

كان يصعب على المرء الخارج من هذا التكوين أن يقتنع بأفكار زين نور الدين زين «الجديدة»، لا بسبب ضعفها التوثيقي والعلمي، بل بسبب الخوف من قدرتها على تخريب مسلمات وإقلاقها راحة بال وإرباكها لخطاب أضحى جزءًا من سلطة ثقافية وعلمية، وأداة إنتاج أو إعادة إنتاج لنمطٍ من «المعرفة» التاريخية والثقافية والفكرية. لهذا كان القلق والتردّد وأحيانًا الازدواجية في الموقف.

كان هذا حالي مع قراءتي لكتاب زين نور الدين ـ الذي ما لبثت طبعته العربية الأولى أن ظهرت عام ١٩٦٨. غير أن الأفكار القومية «الرومنسية» لم تعد ـ بعد هزيمة ١٩٦٧ ـ تمثّل مرجعية «اطمئنان»، كما أن إعادة قراءة كتاب أنطونيوس ومقدمته العربية، التي كتبها نبيه فارس، التي ينتقد فيها أفكار زين زين، لم تلغِ القلق الذي أخذ يتعاظم مع بداية انحسار المشروع القومي العربي ومع قراءاتٍ نظرية وتاريخية من خارج دائرة الثقافة القومية.

في أحد مقالات مكسيم رودنسون التي كتبها حول الحركة العربية في الماركسية والعالم الإسلامي، يُنوّه رودنسون بأهمية كتاب زين نور الدين زين نشوء القومية العربية، ويرى أنه كان «رد فعل مفيدًا» على مبالغة في تضخيم دور الحركة القومية في مطالع القرن العشرين.

وبعدُ، فإن بدايةً كهذه، ولباحثٍ في التاريخ، مثلي، أخذ على نفسه منذ عام ١٩٧١ أن يأخذ مسافةً من الخطاب السياسي (التاريخي) السائد ليكتب رسالة جامعية حول الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في لبنان

والمشـرق العربي، كانت (البداية) مشـبعةً بتأثير زين نور الدين زين من حيث اسـتجابتها الضمنيـة الواعية أو غيـر الواعية للدعوة إلى إعـادة النظر في قراءة التاريخ العثماني.

وكان من الطبيعي أن تلتقي هذه التجربة ـ البداية مع زين نور الدين زين، مـع روافـد أخـرى ماركسـية واستشـراقية واجتماعيـة ـ تاريخيـة مـن مدرسـة **الحوليـات الفرنسـية**، وإسـلامية، مـن خلال إعادة قـراءة أعـلام الإصلاحية ـ الإسـلامية الذين غالبًا مـا وصفتهم الأدبيات القومية واليسـارية بـ«السـلفية»، وأحيانًـا بـ«الماضويـة» و«الرجعيـة» فغيِّبـت أهميتهـم ودورهـم، فأحدث هذا التغيّيب فراغًا في التواصل الفكري، وخللًا في التراكم التاريخي.

إذًا، مـن هنـا تكمن أهمية زين نور الدين زين بوصفه مؤرخًا: قدرته على أن يلتقط ذاك التواصل في التاريخ العثماني المتأخر بخصائصه الإقليمية وبعده العالمـي، وبمسـتويات وقائعه الموزّعة على السياسـيين المحليين والعالميين، وعلـى النخب والمثقفيـن والتيارات، وعلى الدول وأصحـاب القرار. وهو إذ يلاحـق التأريـخ العثماني المتأخر وفقًـا لخط بياني يقود إلـى التأريخ للحركة العربية الأولى، ينتقل في كتابه الثاني **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سـورية ولبنان**، بيروت ١٩٧١، ليتابع نشـأة الدول القطرية في المشـرق فـي إطـار الصراع الدولي. وكأنّ نخب الحركـة العربية لم تولِّد ـ تحت ضغط العوامل الدولية التي أتقن زين زين متابعتها ـ إلا دولًا قطرية. يحشـد المؤرّخ زيـن زين مـن أجل هذا التأريـخ المتتابع مخزونًا من المصادر يوزعها أساسًـا على جعبتين: جعبة الوثائق الدبلوماسية، ولا سيما الوثائق البريطانية، المنشور منهـا وغير المنشـور، وجعبة المذكرات الخاصة بالسياسـيين وأصحاب القرار والمقابلات مع رجالات وشخصيات ذات موقع أو ذات مشاركة في الحدث. وأدواته في استحضار هذه الوثائق والمذكرات والمقابلات، نفس طويل وإتقان للغات (أجنبية ومحلية)، ومنهج اسـتقرائي وتركيبي للوثائق يعيدنا إلى مدرسة رنكه (المدرسـة الألمانية الموضوعية)، أو إلى مدرسة الوثائق الفرنسية. فكأن التاريـخ الـذي يطمح المؤرّخ زين إلى أن يراه مكتوبًـا على صفحات كتبه هو إعادة «إحياء لآثار الماضي» وطموح في كتابة التاريخ «كما كان».

لكـن مع التمرّس فـي تجربة البحث التاريخي الذي ما لبث أن انفتح في عملـي البحثـي لاحقًا على مناهـج العلوم الاجتماعية، تبـدّت لي قراءة أعمال زيـن نو الدين زيـن أنها تحمل احترامًا مبالغًا فيه للوثيقة، واسـتخدامًا مسـرفًا لمعطياتهـا المفردة بأسـلوب «الإسـناد» وتصديـق الراوي في تراثنـا التأريخي العربي.

لا شك في أن هذا المنهج كان مفيدًا كرد تصحيحي على الأيديولوجيات السائدة التي أشاعها الفكر القومي. لكن ما كان يفتقده زين نور الدين زين في نقـد هـذه الأيديولوجيات هو اسـتخدام العلـوم الاجتماعية والثقافـة التاريخية الواسعة، فقد حصر همّه في دراسة فترة محدودة من التاريخ العربي المشرقي لا تتجاوز الخمسـين سنة (أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين)، وأمعن في إيراد تفاصيلها السياسية من خلال الوثائق الدولية والشهادات.

ومـع أن زيـن كان قد وضع عنوانًا فرعيًا لكتابه نشـوء القومية العربية هو «خلفيـة تاريخيـة للعلاقـات العربيـة ـ التركيـة»، إلّا أنه من الملاحـظ أن هذه الخلفية بقيت في حدود الفهم الحصري لسياسة عبدالحميد والاتحاديين تجاه العرب، ولم تتناول إلّا لمامًا الامتداد التاريخي الذي يضرب بجذوره بعيدًا في تجربة الدولة والشعوب والمجتمعات والأفكار في التاريخ العربي والإسلامي، وهـذا حقـل كان يحتاج ارتياده إلـى تداخل معارف فكريـة وفقهية واجتماعية واقتصادية على غرار معارف وثقافة المستشرقين الذين درسوا التاريخ العثماني أمثال توينبي وبروكلمان ولويس، وعلى غرار ثقافة أساتذة زاملوه أو عاصروه أمثال نقولا زيادة وعبدالعزيز الدوري. كما يحتاج إلى عدم الانحباس في فترة قصيـرة للخروج إلى ما يسـميه المؤرّخ الفرنسـي بروديل «الفتـرة الطويلة» أو الممتدة (La Longue durée).

يمكـن لمـؤرّخ جيلنـا اليوم أن يقرأ زين نـور الدين قـراءة نقدية من هذه الزاوية، زاوية التاريخ الشـامل، وزاوية التاريخ الاجتماعي والثقافي، ليرى في عمـل زيـن نـور الديـن زيـن، عمـلًا حصريًـا وموغلًا فـي التخصـص الزمني والمرحلي والميداني.

ولكـن يبدو أن وراء إمعان المـؤرّخ زين، في البحث عن تفاصيل مرحلة

زمنيـة، مـزاج اجتماعي وثقافي ونفسـي جعلـه يقرأ هذه المرحلـة من تاريخ العـرب المعاصـر، بذهنيـة المراقب، بعيدًا من الحماسـة لأيّ من المشـاريع والأيديولوجيات السياسية الكبرى التي كانت تشهدها المنطقة العربية آنذاك. فأصولـه الإيرانية وخروجه من البيئة البهائية المقيمة في فلسـطين إلى لبنان، ليلتحق في قسـم التاريخ في الجامعـة الأمريكية في بيروت منذ عام ١٩٤٩، قد تكون ساعدته، بل دفعته إلى ممارسة دور المراقب الناقد بأعصاب هادئة، للطرفيـن العربـي والتركـي معًـا، ولكن مع مـزاج متوتـرٍ وحـذرٍ، وميل إلى الانعـزال والتشـكك، كمـا لاحـظ ذلـك عارفـوه وزمـلاؤه الذيـن عاصـروه وتواصلوا معه بعد تقاعده.

وتبقى بالنسـبة إليّ ذكرى لقائي مع زيـن نور الدين زين في عام ١٩٦٥، وانشدادي لكتابه نشوء القومية العربية آنذاك، علاقة مميّزة من علاقات المسار الثقافـي التاريخـي الطويل الذي ما زلت أشـعر وأنا في قلبـه الآن أنني أعيش وعورة طريق لا تنتهي إلّا بالانسحاب أو الموت.

وقد مرّ زين نور الدين زين بالنهايتين معًا. انسحب وصمت بعد تقاعده، فلم يكتب شيئًا، وكبت رغبةً كان يكشف عنها لزميله نقولا زيادة، وهي رغبته في أن يكتب في «المسـألة الشـرقية» بعد أن يصحح صيغتها ليعلنها «المسـألة الغربية في الشرق». فكانت بلاغة ما يعنيه الصمتُ تمهيدًا للموت.

الفصل الرابع عشر
نماذج من التاريخ المفهومي وتاريخ الأفكار: حفر في طبقات المصادر وتفكيك للنصوص

أولًا: فكرة التاريخ في التاريخ: طريف الخالدي مؤرخًا للفكر التاريخي عند العرب(*)

يتجلى جديد طريف الخالدي فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة في عدة أوجه:

أبرز وجه من وجوه هذا الجديد تجاوزه لما كتب في هذا الموضوع من دون إغفال لما تراكم حوله ولما كتبه الروّاد عنه وانتقاله إلى حيز التاريخ المفهومي. فكتاب عبدالعزيز الدوري على سبيل المثال بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب الذي درس منطلقات علم التاريخ خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، مميزًا بين اتجاهات إخبارية وحديثية، واتجاهات قبلية وإسلامية، مستوعبٌ لدى الخالدي عبر معالجة جديدة تبحث عن مفهوم التمايز بين الاتجاهات، ولكن مع الحرص الشديد على إبراز أوجه التداخل بين المؤرخين في ظل «قبب معرفية» لكل منها سمة واهتمام غالبان.

(*) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب، من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧).

صدر بالإنكليزية تحت عنوان *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge University Press,1994).

ومـن أوجه الجديـد أيضًا: وعي تاريخي يتجاوز ما نبّـه إليه باحثون غربيون من أمثال فرانز روزنتال: «وعي الفرق بين فكرة مسلمي العصور الوسطى والفكرة الغربية الحديثة عن التاريخ». بل إن تاريخية طريف الخالدي تستوعب وتتجاوز من حيث المنهج والنظرة ما شاع لدى هؤلاء المؤرخين من أن «التاريخية هي من خصائـص المدنيـة الغربية الحديثة» (روزنتال). فطريـف الخالدي يعطي لتاريخية «القـرون الوسـطى» الإسـلامية معنى وأبعـادًا «دنيويـة» غير تلك المعانـي الدينية (اللاهوتية) البحتة التي التصقت بمفهوم «القروسـطية» لدى أغلبية المؤرخين من دون تمييز بين العوالم، ومن هؤلاء على سبيل المثال، قسطنطين زريق.

وإذا مـا جـازت المقارنة، فـإن جديد الخالـدي يتجاوز أسـلوب التنميط والتوصيـف الذي نقرأه عند روزنتال. على سـبيل المثـال، كان هذا الأخير قد عالـج هـذا الموضوع في كتابـه الذي ترجمه صالح أحمد العلـي علم التاريخ عنـد المسـلمين مـن خـلال اسـتعادة «الصـور الأساسـية» للإسـتوريوغرافيا الإسـلامية: «الخبـر والصـور الحولية»، ومن خـلال عرض «الصـور الثانوية» لتدويـن الفتـرات، ومحتويـات الكتـب التاريخيـة: تاريـخ الـدول، الطبقـات، الأنساب، التراجم، الجغرافيا، التنجيم، الفلسفة، العلوم السياسية والاجتماعية، ومـن خلال الصـور المتنوعـة للكتابة التاريخيـة: التواريخ العالميـة والتواريخ المحلية وتواريخ المدن من خلال الأساليب: السجع والشعر والقصة...

إلا أن جديد الخالدي هو في معالجة هذا التنميط للصور والموضوعات (الحديث، الأدب، الحكمة، السياسة) في السياق التاريخي (الظروف والعوامل) ومـن خلال المداخل والمضامين والـدلالات المعرفية التي حملتها النصوص كتعبيـر عن اهتمامـات محددة وأهـداف ووظائف تنتظم في «قبـة» أو «مظلة» معرفية في كل مرحلة.

يصعب تقديم خلاصات وافية لتلك المعالجة من خلال مختارات وفي مراجعة عاجلة. فخيارات الخالدي نفسه التي انتظمت في الكتاب من خلال مواجهـة أدبيـات تاريخيـة ضخمة، كانـت انتظمـت «ذاتيًا»، كمـا يقول، مع شـروعه فـي وضع كتابه فدبّت فيـه (في الكتاب) «حياة خاصـة». وإنه لمن المسـتحيل في مراجعة كهذه أخذ «عينات» من حيـاة. فلتكن المراجعة إذن

انتقائية ـ وهي لا بد من أن تكون كذلك ـ لالتقاط صور من الكتاب لا تغني عن معايشته قراءةً وتوترًا ومتعةً وفائدةً.

عبر ممارسة الحديث وعلمه ومصطلحاته ـ وهي مظلة القرن الأول حتى القرن الرابع للهجرة ـ كانت الثقافة الإسلامية تمارس التأريخ على طريقة «المسيو جوردان» في مسرحية موليير، كما يجري التشبيه في كتاب الخالدي، أي قبل أن تعي تمامًا مقوماته من حيث هو علم وصنعة (ص٢١). وقد أمدّ الحديث التاريخ عبر طرائق جمعه وتمحيصه وكتابة السيرة (محمد بن إسحق، ابن هشام، البخاري، الواقدي، ابن سعد... وصولًا إلى الطبري...) (أمدّه) بأهم أدواته المنهجية: **الإسناد**.

بل بموازاة ذلك أيضًا، تكوَّن تاريخٌ قبلي انطبع بالإسلام الأول (البطولي) «كإعادة صياغة لعلم الأنساب القديم». وكان هذا التاريخ يتوسّع أيضًا على يد البلاذري ليأخذ طابع «التاريخ الشامل»، متجاوزًا موقع قريش أو الموقع الديني البطولي والملحمي لأنساب بعينها. تأخذ الأنساب مع البلاذري «طابع طبقة الكتاب التي ينتمي إليها الكاتب نفسه» (ص٨٩).

والتاريخ القبلي نفسه، بهذا المنحى، يتوسّع ليتجاوز نفسه كبطولات فردية أو مآثر قبلية، ليصبح عند البلاذري في الفتوح أخبارًا أشد ضبطًا وتحتل فيها إدارة المناطق المفتوحة صدارة الاهتمام؛ «فالضرائب والمسح الجغرافي والتاريخ الإداري لولاية ما، توصف بالدقة المعروفة عند بيروقراطي درب. والربط بين أحوال الماضي والحاضر شائع في فتوحه، ويتجلّى ذلك تخصيصًا في حرص البلاذري على إيراد قوائم بما فعلته الدولة من تشييد وتحصين واستصلاح للأراضي في كل ولاية منذ فتحها» (ص١٠١).

ويبقى أن الإسناد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، مع السجال الذي استدعاه، هو من أهم إنجازات علم الحديث في تضمنه لقواعد البحث التاريخي. تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرّخ أسد رستم كان قد أشار في الثلاثينيات إلى هذا التضمين في كتابه **مصطلح التاريخ**، كما رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب.

واللافت للنظر في بحث الخالدي حول تطور التاريخ في ظل «قبة

الحديث» التقاطه أسباب افتراق طريقي الحديث والتاريخ، من خلال ظاهرة امتناع الإسناد عن تلبية حاجات تطور الكتابة التاريخية بعد الطبري، أي بدءًا من القرن الرابع الهجري. «إن افتراق طريقي الحديث والتاريخ بات محتومًا مع تحديد اهتمامات وسجال كل من العلمين تحديدًا متزايد الثبات». فالعلماء ـ علماء الحديث ـ كانوا يذهبون أكثر فأكثر إلى الانتظام في الممارسات القضائية والإدارية، يشجعهم على هذا السعي حكّام متطلبون لهذا الغرض (...) بينما الكتابة التاريخية، كانت بفعل اهتمامات قديمة وجديدة، تنفلت تدريجًا من ضوابط الحديث (الإسناد) لتعمق وتوسّع هذه الاهتمامات باتجاهات مختلفة:

ـ باتجاه التاريخ العالمي لما قبل الإسلام: تاريخ الشعوب الأخرى غير الإسلامية.

ـ وباتجاه التاريخ المعاصر للكاتب. ووفقًا لهذا التحليل أضحى «الإسناد ممتنعًا أو غير ذي موضوع عندما يتعلّق الأمر بالأمم الأجنبية، وكذلك للإعراب عن الرأي الشخصي أو التعليق». وعبر هذا الجسر الذي يبنيه الخالدي من مفاهيم وواقعات، ينتقل إلى معالجته الكتابة التاريخية تحت «قبة الأدب». بدأ التاريخ يتأثر بالأدب لكون هذا الأخير أقدر من حيث الحقل والأسلوب على التعبير عن الحاجات والاهتمامات الجديدة في دنيا التاريخ.

كان المؤلف قد نبّه في تمهيده إلى أن القسمة الزمنية بين المظلات غير دقيقة، فهي تعكس اتجاهًا غالبًا، وهي متداخلة لناحية الزمن، ولناحية النماذج نظرًا إلى أن الكثير من المؤرخين يستظلون أكثر من مظلة (ص١٦).

ويظل المؤلّف حريصًا على تبيان هذا التداخل. فبالنسبة إلى مظلة الأدب التي غطّت من القرن الثالث إلى الخامس للهجرة/ التاسع ميلادي، يدرس المؤلف عناصر تشكلها منذ أيام معاوية، حيث كان يسهر مستمعًا لروايات الملوك والأمم، وحيث تبدّت حاجته، كما حاجة الخلفاء اللاحقين، إلى دور الأدباء والشعراء والكُتّاب الإداريين.

غير أن الثقافة الأدبية كما ستخصب بدءًا من القرن الثالث، ثم القرن الرابع، وعبر انفتاحها على التاريخ وتضمنها لحقله وموضوعاته كانت قد اكتشفت أو أعادت اكتشاف مجالين:

ـ اكتشاف أدب الجاهلية.

ـ واكتشاف ثقافات الشعوب الأخرى غير العربية.

وكان أن ترافقت عملية الاكتشاف (كسبب أو كتعبير أو كنتيجة) مع «توترات» يعدّدها طريف الخالدي كما يلي: «توترات بين مدينتي البصرة والكوفة، وبين العراق والحجاز، وبين البداوة والحضر، وبين العرب وغير العرب، وبين عرب الشمال وعرب الجنوب، بين أعراف الإسلام وإغواء الجاهلية... هذه التوترات ألهمت قدرًا كبيرًا من السجال في النثر والشعر (ص ١٢٢).

إلّا أن أخصب سجال في هذه التوترات، مما كان له علاقة بشحذ الفكر التاريخي النقدي والعالمي من موقع الأدب والكتابة «البيروقراطية» (عبد الحميد الكاتب، عبد الله بن المقفع...) هو سجال ما عرف بـ«الشعوبية». ومن ملاحظة هذه الخصوبة الأدبية، يسجل طريف الخالدي سمتين من سمات عبد الله بن المقفع، الأدب ذي الثقافة التاريخية، وهما سمتان لهما علاقة بدور الكاتب ـ المؤرّخ ووظيفته في خضم تضارب السياسات، وتصادم الثقافات والحضارات في مجتمع واحد.

ـ فابن المقفع لم يكن بالكاتب العادي لا من حيث الطبع ولا من حيث الثقافة، بل مثقفًا واسع الأفق، عميق الاهتمام بنظرية السياسة وممارستها، فهو «مستشار» للخلفاء لا منفّذ لإرادتهم.

ـ والسمة الثانية ـ التي قد تكون قد أودت بحياته ـ «أن مقالات ابن المقفع ورسائله ينمّ منها روح مباينة واضحة للثقافة السائدة في عصره. فهو يستعيد ويتكلم عن نماذج ثقافية أقدم، وبالتالي أرقى من النماذج الإسلامية المعروفة في أيامه» (ص ١٢٤). وهذا أمر دفع إلى تحديات ثقافية ومقارنات ومفاضلات استخدم فيها التاريخ استخدامًا واسعًا، وكما يلاحظ لدى ابن قتيبة (توفي ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م).

ولعلّ أهم ما يتنبّه له طريف الخالدي في مسألة دور الأدب عبر انفتاحه على أنواع من الكتابة التاريخية، موضوع «المحنة» حيث يمتحن الإيمان الشخصي لدى الفقهاء والمثقفين من قبل الدولة ـ كما بوشر بذلك أيام

الخليفة المأمون ٢١٨هـ/ ٨٣٣ م. فعواقب هذه المحنة «أدّت إلى كتابة تاريخية أعيد فيها صياغة التصور للماضي انطلاقًا من معاناة الحاضر، على مستوى العبرة والتجربة المعيشة، فبرزت المذكرات الشخصية والاهتمام بالتاريخ المعاصر». «لقد عزّز موضوع النفس الممتحنة قيمة التاريخ الشخصي أو المستعاد بما هو غذاء للفكر وعزاء للمكروب» (ص١٥٦).

ويعطي المؤلّف أمثلة من حمزة الأصفهاني (٣٥٠هـ) والتنوخي (٣٨٤هـ) وابن اداية (٣٣٠هـ) والصولي (٣٣٥هـ)، كما يفرد بعض الصفحات لأدب تاريخي احتلّ فيه الاهتمام بالمكان والعدد والزمان موقعًا ملحوظًا وبيّنًا. ولعلّ أدب الجاحظ (٢٢٥هـ/ ٨٦٨ م) يعبّر، بعمق تحليله وملاحظته وباتساع مضمون موضوعاته المكانية والزمانية والحكمية، عن «المظلة الأدبية» التي احتضنت الثقافة التاريخية.

وهكذا، كما يقول الخالدي، «مع تنامي عناية العلماء والمؤرخين الأدبي النزعة بتاريخهم المعاصر وصرفهم مزيدًا من الانتباه المتماسك إليه وإلى مجتمعهم وبيئتهم، وتركيزهم على أهمية المعرفة بالتجربة ومباشرة الأحوال واتخاذهم موقفًا أكثر نقدية حيال تواريخ الأمم الأجنبية، كان من المتوقّع أن يعنوا «بمسألة الممكن والممتنع في التاريخ والطبيعة». كان هذا مدخلًا للاهتمام بنظرية المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، حيث يعقد المؤلف فصله الثالث بعنوان «الحكمة والتاريخ».

يستهل المؤلّف الفصل بالحديث عن المسعودي (توفي ٦٤٥هـ/ ٩٥٧م)، الذي عَدَّ التاريخ «علم العلوم» وإطارًا لكل معرفة بالإنسان والطبيعة والثقافة، فلأول مرة تأخذ المعرفة التاريخية عند المسعودي طابع التجريد النظري ومنهج البحث «الاستقصائي - التجريبي» في الكون والجغرافيا والبشر، ارتكازًا على تراكم حصل في علوم عصره ومعارفه، تراكم مفتوح على الاستزادة غير المتناهية، فقد «صارت العلوم نامية - والكلام للمسعودي - غير متناهية لوجود الآخر ما لا يجده الأول، وذلك إلى غير غاية محصورة ولا نهاية محدودة» (ص١٧٩).

ويتفحّص طريف الخالدي «الخلفية الفكرية» لهذا النوع من الكتابة

التاريخية في أفكار علماء الكلام والفلاسفة فيخصص صفحات لعرض الآراء الكلامية والفلسفية لمفهوم «الخبر» «الوحدة الأساسية في التواريخ».

يعود الخالدي إلى الشافعي الذي دافع عن قبول خبر الواحد أساسًا كافيًا للولاية متى استوفى بعض الشروط، كالصدق والتواتر، مقابلًا إياه بالنظّام المعتزلي (توفي سنة ٢٢٥هـ/ ٨٤٠ م) الذي طعن في التواتر والإجماع تأسيسًا على عقلانية ترفض القبول بأن العلم الذي يتناقله العوام صحيح» (ص ١٨٥).

ومع حلول القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر ميلادي، كان العالم الإسلامي قد فقد وحدته السياسية لكنه اكتسب تنوعًا ثقافيًا «نتج من النوازع المبتعدة عن المركز ومن تسويات ومواضعات الفرق الإسلامية المنجذبة نحو المركز». فيعرض الخالدي لأربع صياغات معرفية للخبر عند الفقهاء والمتكلمين: صياغة عبدالجبار المعتزلي ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م، والبغدادي (الأشعري) ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م، والبصري المعتزلي ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م، وابن حزم الأندلسي ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م، الفقيه والمتكلم ومورّخ الفرق، وهو من القائلين بالظاهر. ويجد في تفحصه لهذه الصياغات قاسمًا مشتركًا ألا وهو: التمييز بين العلم الضروري والعلم المكتسب (ص١٩٦)، بين الخبر الموجب للعلم والخبر الموجب للعمل. ومن أبرز الفوارق بين هذه الصياغات نوع المعرفة المستمدة من خبر يصر المتكلمان المعتزليان (عبدالجبار والبصري) على تسميته ظنًا، بينما يصفه البغدادي بالصدق، ويعدّ مستفيضًا. إن كثيرًا من الأخبار مثلًا عن نهاية العالم يجب أن تخضع للتأويل عند المعتزلة، بينما تقبل كما رويت عند البغدادي (ص١٦٩).

وفي السياق نفسه، يعالج المؤلّف مسألة «**المعجزات والعادة**» كجزء من مسألة المعرفة (دراسة ما هو ممكن أو ممتنع على الله والناس). وفي المعالجة يذكر المؤلف آراء الفيلسوف الطبيب محمد بن زكريا الرازي (توفي ٣١٣هـ/ ٩٢٥م) الذي شكك في إمكان حصول المعجزات و«ضعف حجيتها».

ومن ضمن عناوين فرعية: «**الزمان والفلاسفة**» و«**التاريخ والفلسفة**» يعرض الخالدي آراء عدد من الفلاسفة العرب عبر مرجعياتهم الأرسطوطاليسية والأفلاطونية، في مسألة الخلق والعدم والحدوث، كما في مسألة تطور العلوم. وإذ يلاحظ أن التاريخ كان له مكانة جزئية أو ثانوية في المنظومات

المعرفية الفلسفية «الكاملة»، كما كان شأنه عند أرسطو، إلا أن التاريخ عند البيروني يصبح مجالًا «للتبصر» وإجراء المقارنات تأسيسًا على ثقافة علمية واسعة في الفلك والمعادن الطبيعية والرياضيات، وتأسيسًا على معرفة بالديانات والثقافات غير الإسلامية: اليهودية، المسيحية، والمانوية والهندية...». ومثلما جاز اعتبار الطبري نموذجًا يمثل التاريخ المستلهم من الحديث، يرى الخالدي «أن الكتابة التاريخية عند البيروني فيها الكثير من السمات المستلهمة من الحكمة» (ص ٢٣١).

المظلةِ الرابعة «التاريخ والسياسة» يفرد لها الخالدي فصله الأخير الأقل حجمًا من الفصول الأخرى، مع أن هذه المظلة كانت الأكثر اتساعًا وظلًا في مساحة التاريخ العربي، تقع حدودها الزمانية، في رأي الخالدي، بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين. ومع أن السياسة لم يغب ظلّها عن مراحل التاريخ العربي أبدًا، حتى في ظل الحديث، إلّا أن الخالدي يلتقط لهذه المرحلة سمة غالبة في أساس غلبة الهم السياسي على الكتابة التاريخية، هي «الشعور بفرادة تلك الأيام»، وهذه هي نقطة الانطلاق لدى الخالدي لتمييز «الموقف الجديد من التاريخ».

من أوجه هذه الفرادة: وصول سلالات حاكمة عسكرية إقطاعية فارسية أو تركية إلى قلب الشرق العربي، الأمر الذي خلّف آثارًا بالغة في بنية السلطة والعلاقات الاجتماعية: بروز السلطنات، وغزوات الصليبيين والمغول.

أضحت المعرفة التاريخية، وقد تبوأ مؤرخون وظائف في البيروقراطية السلطانية واستخدموا محفوظات الدول والإدارات والدواوين وترجموا للسلاطين وسياساتهم ومعاركهم المظفرة التي عدت «فتوحات جديدة» (أضحت المعرفة التاريخية) هي «كل معرفة تتعلق تعلقًا مباشرًا أو غير مباشر بسياسة الملك» (ص٢٣٥).

ويبدو «أن دولة السلاجقة كانت أول راع منظم للعلماء» (ص ٢٤٥)، وهي في سعيها إلى «فرض مقدار ما من التماثل المذهبي» استقرت التوترات بين الفرد والجماعات والمذاهب [...] وقد أفضت كثير من التوترات إلى نبرة تأريخية أشد عدوانية». وأبرز أوجه التوترات التي عكست نفسها على تصور التاريخ وكتابته، مسألة «السياسة والشريعة».

فـي هذا المجـال يبـرز الطرطوشـي (٥٢٠هـ / ١١٢٦ م) الذي أقام تمييـزًا بيـن العـدل الإلهـي أو النبوي والعـدل الاصطلاحي الـذي يقارب «السياسة الاصطلاحية». بالعودة إلى التاريخ وأمثلته، «كان الطرطوشي قد رأى تبريـرًا لفكـرة أن الأهـم فـي بقـاء الـدول وحفظهـا إنمـا هـو النظام والانضباط المبنيان على الإنصاف وليس السعي في طلب العدل المثالي» كمـا رأى «الحاجـة إلى دولـة دنيوية، دولـة مبنية على الروتيـن الحكومي المنتظـم وعاملـة علـى حفظ الاسـتقرار والسـلام العـام. فالدولـة الجيدة التنظيـم، أفضـل بمـا لا يقاس، أيًا تكـن ديانة حاكمها، مـن دولة محكومة بتقوى، لكن لا كفاءة» (ص ٢٤٩).

وهـذه الوجهة في التأريخ للدولة ووظيفتها في المجتمع، تسـتعيد وتفتح نقاشًـا بيـن أهل هـذا الرأي أمثال الإدريسـي وابـن العبري وابـن الأثير، وابن الطقطقـى وابـن خلدون من جهة، وبين القائلين بتأسـيس خلافة أو ملك قائم على الشريعة أمثال ابن الجوزي والسبكي وابن عبد الظاهر (ص ٢٤٩).

إضافة إلى هذا الحقل السياسـي في اسـتخدام التاريخ، تبرز السِيَر الذاتية تعبيـرًا عن أهمية المرتبة وسـمو الدور لدى العلمـاء والمؤرخين من بينهم، إذ «يتحول التاريخ الكوني الذي وضعه الأمير الأيوبي أبو الفدا، أكثر فأكثر، إلى سيرة ذاتية مع اقترابٍ من أيامه» (ص ٢٥٥).

وتتطـوّر «كتب الطبقات والسير» التي كانت قـد بدأت مبكرة في التاريخ الإسـلامي (طبقات ابن سـعد)، نحو ازدهار وانبعاث جديدين، ولا سـيما في عصـر المماليـك، معزّزة بالهمّ السياسـي لدور الفرد ـ رجالًا ونسـاءً ـ وبالهم المذهبي، و«بالإسـهام الصوفـي»، عبر الاعتقاد بسلسـلة متواصلة من الأولياء «الشاهدين للحقيقة»: طبقات الصوفية للسلمي (توفي ٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، كما عززت بأهمية تسـجيل اختصاصات مهنية (طبقـات الأطباء لابن أبي أصيبعة) (توفي ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م).

ويتجـدّد السـجال على الجرح والتعديـل، إلا أنه لا ينتهـي إلى حل فيما يتعلق «بمعاجم السِيَر» فهو «مأزق أخلاقي»، كما يقول الخالدي.

وفي هذا الفصل يتوقف طريف الخالدي عند «دور وظيفي» زمني وإيماني

للصوفية في سياسة السلاطين (نور الدين زنكي). هذا الدور يسميه الخالدي «الإيمان بفعالية الصلاة» في المعارك. هذا الإيمان الذي يتخلّل الكثير من تواريخ تلك الفترة: «بشائر النصر ونذر الشؤم»، وطاقات روحية تجيش لخدمة قضية الحرب على الكفّار (ص٢٦٨).

لكن تأثيرات الصوفية لم تقتصر على دخول فرقها وأوليائها نسيج المجتمع والسياسة وتصورات الماضي والمستقبل، بل ما يستوقف هو دخول مصطلحات الصوفية في إنشاء البحث عن الحقيقة والكشف عنها لدى المؤرخين. ويلاحظ الخالدي هذا التسرّب بصورة خاصة لدى ابن الأثير وابن خلدون. كما يلاحظ الخالدي لدى ابن الأثير، والنويري، وابن الخطيب «تأملات في التغيير التأريخي وإلى حد بعيد، على كيفية صيانة الدول وكيفية انحطاطها» (ص٢٧٣).

يوصل الحديث عن التغيير وأنماطه في الدول إلى هذه المرحلة ذات المظلة السياسية، إلى ابن خلدون.

فابن خلدون «مدين بالكثير للكتابة التاريخية السياسية النزعة»، إذ تبدو آراء ابن خلدون في السلطة «مهارة» ليست خيرًا أو شرًا بل مستمدة من «تأملات في الحكم والعدل، كامنة في فكر ابن الأثير والطرطوشي وابن الطقطقى وكتاباتهم» (ص٢٨٠). وإذ يتجنب الخالدي الإسهاب في نظريات ابن خلدون بعد أن أشبعت درسًا في أدبيات ضخمة، يسجّل قولًا جائزًا «إن الفكر التاريخي العربي بلغ ذروته مع ابن خلدون»، ويبدو أن تأملاته التاريخية تنتظم بتناغم مع نتاجات المراحل التاريخية السابقة وذات المظلات المعرفية الأربع، فثمة تناغم بينه وبين المسعودي، وبينه وبين فلسفات وعلوم طبيعية تعود إلى علماء من أمثال الجاحظ والفارابي والبيروني. ويدعو الخالدي - بناءً عليه - وهو محق في دعوته، إلى أن نعيد النظر في الفكرة الشائعة من أن ابن خلدون «شهاب ساطع في سماء الليل»، من دون أن يعني هذا التقليل من مركزيته التعليمية «كمؤرخ للتاريخ» وهاضم لمعارف عصوره السابقة وعصره، مشرقًا ومغربًا؛ وذلك بعيدًا في رأيي من شططين حديين نقرأهما هذه الأيام في موقفين: موقف الانتقائية العقلانية الأحادية التي يمثلها محمد عابد الجابري، في قراءته للعقلانية المغاربية، ابن رشد، وابن خلدون، وموقف

اللاتاريخية التي يمثلها من يقول «بأسطورة» ابن خلدون «الفريدة»، أو من يقول «بسقوطها» بسبب تشابه بعض الأفكار والمصطلحات مع فلاسفة سابقين.

تخال وأنت تقرأ خاتمة كتاب طريف الخالدي، حيث يتم النظر من نافذة ابن خلدون إلى مظلات المرحلة السابقة، كما إلى استمرار هذه الملاحظات في المرحلة اللاحقة (بعد ابن خلدون)، أنك تقطع رحلة طويلة تحتاج فيها إلى استراحة. والخاتمة تبدو فعلًا محطة «استراحة» وليست نهاية، استراحة للمؤلف، كما استراحة لقارئه. استراحة تشعر فيها بأن المؤلف يتأهب لمتابعة المرحلة اللاحقة على الرغم من فرضيته القائلة بأنها امتداد لسابقتها. كما تشعر بضيق المؤلف حيال وضع الكتابة التاريخية العربية المعاصرة، بعد أن انهارت طبقة العلماء القدامى الذين كانوا «يرتزقون من مؤسسات خيرية».

ويبدو أن أزمة التاريخ العربي المعاصر معيشة الآن في ضمير المؤلف ووعيه في سؤال: كيف نبني القبة المعرفية المعاصرة، تأسيسًا على أدبيات العرب التاريخية الضخمة؟

وحول الجواب الذي يقدمه طريف الخالدي أتساءل: هل يقتصر دور الغرب فحسب، وكما أفهم من عبارة المؤلف، «على تذكير (الباحثين العرب) ببعض قواعد التاريخ المتحدرة إليهم من حقبة ما قبل الحداثة، ولا سيما في مجال التوثيق والتجرد من الأساطير» (ص٢٩٣). أرجح أن العلاقة المعرفية بالغرب تتطلب أكثر من التذكير بقواعد الكتابة التاريخية القديمة، بل تتطلب استيعاب تحولات «الحداثة» في أدوات المعرفة ومناهج علوم المجتمع والإنسانيات في الغرب، لتكون تلك التحولات جزءًا من ركائز «القبة المعرفية» العربية المعاصرة.

ألا يبين هذا «الاستيعاب» في ثقافة طريف الخالدي المنهجية الضمنية أو الصريحة، حيث لا يصعب تبين تأثيرات المدارس الغربية: تأثير ماكس فيبر في تأريخ الخالدي لاجتماعيات المعتزلة، أو تأثير مدرسة الحوليات الفرنسية في صياغته «للتاريخ الشامل» ذي «الحقبات الطويلة» أو «للتاريخ المفاهيمي» (بول فين)؟

لا أبالغ إذا قلت إن عمل الخالدي يصب إذا ما قيّض له أن يتراكم عبره

وعبـر غيـره، في مهمة بناء هذه القبة أو المظلة المعرفية العربية الجديدة. لكن الخالدي يعرف أن لهذا شروطًا صعبة التحقق في بلادنا العربية، شروطًا تتعلق بوضع الباحث والمؤسسـة البحثية والسـلطة السياسية. وهو وضع أقل ما يقال فيه إنه غير مشجع.

ثانيًا: الفقه السياسي والتاريخ: قراءة رضوان السيد لصور العلاقة بين الدين والدولة في التراث الفقهي

يحمـل الكتابان اللذان صدرا تباعًا لرضوان السـيد عـام ١٩٩٧ **الجماعة والمجتمع والدولة وسياسـات الإسـلام المعاصر**(*)، جهـدًا تنقيبيًا وبحثيًا لافتًا ومطردًا، امتدّ على سنوات استكمالًا لتحقيقات متعددة سبق أن نشرها المؤلف وقدّم لها في حقل الفقه السياسي الإسلامي و«أدب المرايا»، وتعميقًا لفروض كان قـد بـدأ معالجتهـا حـول مفاهيـم «الأمـة» و«الجماعـة والسـلطة» وحول إشكالات «الإسلام المعاصر».

بين «أزهري» مقتدر في استجماع نصوص الذاكرة التاريخية من طبقات المصـادر الإسـلامية، وبيـن باحـث درب على طرائق الاستشـراق، ولا سـيما الاستشراق الألماني في تنويعه وتقليبه لوجوه الصورة التاريخية، يقدم رضوان السيد نفسه في جهده التوليفي والتوثيقي هذا، مؤرخًا للأفكار والثقافة السياسية من نوع جديد. فلا هو الأزهري «الكلاسيكي» الذي يخلط «الأزمنة التاريخية» كنمـوذج دعـوي إسـلامي خالص، ولا هو المستشـرق البـارد أو المتكلّف أو المصطنع للمسـافة الفاصلـة بين الذات والموضوع، والـذي غالبًا ما يكثر من اسـتخدام تعبيـر التجـرّد والموضوعيـة والحيـاد، مـن خـارج هـمّ الانتماء أو المعاناة، إلى هموم البحث العربي.

يعـي رضـوان السـيد جيدًا هـذا الموقـع، فيعبّر عنـه في كتـاب **الجماعة والمجتمـع والدولـة: سـلطة الأيديولوجيـا فـي المجـال السياسـي الإسـلامي**، بالإعـلان عـن انتمائه إلـى الجيل الرابع مـن المؤرخين العـرب، الجيل الذي

(*) رضوان السيّد: الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، وسياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

يطمح إلى تجاوز نقطة التركيز على جانب واحد من التاريخ العربي ـ الإسلامي: الجانب السياسي (الجيل الأول)، أو جانب الاقتصاد والمجتمع (الجيل الثاني)، أو جانب الأيديولوجيا (الجيل الثالث). أما حقل الاهتمام بالنسبة إلى الجيل الرابع فهو حقل كتابة «التاريخ المفهومي»، أو تاريخ المفاهيم (ص١٣). لعل التوصيف النمطي ـ المنهجي مفيد هنا في إبراز سمات المنهج والغاية في كتابات رضوان السيد، ولكن هل يعبّر هذا التنميط فعلًا عن حالات الأجيال الأربعة من المؤرخين العرب؟ وهل تستوفي «المفهومية» شروطها في عملية البحث التاريخي؟

١ ـ دراسة النصوص

يبدأ رضوان السيد ببحث استطلاعي بعنوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة»، ليدرس أولًا نصوصًا دوّنت في القرن الثاني للهجرة حول «البيئات الثقافية والسياسية التي سادت القرن الأول، وأبرزها مقولة الإمام علي في ضرورة السلطة ووظائفها: ردًا على مقولة الخوارج «لا حكم إلّا لله» يرد الإمام علي: «الحكم للّه» وفي الأرض حكّام، لا بد للناس من أمير برٍ أو فاجر، يضم الشعث ويجمع الأمر، ويقسم الفيء ويجاهد العدو يأخذ للقوي من الضعيف حتى يريح بر ويستراح من فاجر». ويستنتج رضوان السيّد: «أن كلمة الإمام علي السالفة الذكر تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول، وبعد أن كان «كتاب المدينة» في عهد الرسول (بعد الهجرة) قد أسّس الجماعة السياسية، أو «المجتمع السياسي»، من دون أن يستتبع ذلك القول: «الدولة من مقتضيات الدين» (ص٢٩ و٣٠).

غير أن تاريخية بناء الدولة (كمؤسسة وخطاب) لم تسر وفقًا لنموذج «المثال التاريخي» الأوّل، فقد تشبّعت برؤى وتصورات ومقولات لاحقة، يحاول رضوان السيد أن يرصدها ليعود فيستجمعها في أنماط من الخطابات: خطاب الدولة (المؤسسة)، وخطاب المشروعية الدينية (أصل السُنّة والجماعة)، خطاب السياسة والخطاب الديني. وهو أثناء رصده يقرأ تاريخية الانفصال غير المعلن بين الدين والسياسة، بين الشريعة والدولة، ويحاول أن يكشف في الوقت نفسه «لبس ذاك الارتباط» بين خطاب الفقهاء وخطاب الكتّاب. النماذج التي يستحضرها كثيرة وغنية: «نص عبدالحميد الكاتب

كممثل للخطاب السلطوي» في العهد الأموي، وكذلك نص ابن المقفع لبدايات العصر العباسي، الذي لا يختلف جوهريًا، كما يقول، عن خطاب العهد المهزوم. أمّا خطاب الفقهاء الأوائل فيجده في طبقات ابن سعد وتاريخ الطبري وتفسيره، ورسالة الشافعي، وسند أحمد، وأبي داوود، وأبي حنيفة وآخرين. وهذا الخطاب يعبّر في معظمه عن استقلال الفقهاء بما يمثلون من «شرعية» عن «مشروعية» الدولة.

في المقابل، يتابع بالدراسة والتحليل الوظيفي الخطاب الأيديولوجي (الديني ـ الشوري) عند محمد النفس الزكية ليرى فيه توليفًا بين أجزاء من الخطاب الشوروي الجامع وبين أجزاء من الخطاب القدسي المهدي الهاشمي، لكنه يبقى توليفًا غير متماسك، كما يلاحظ. ففي سياق التفاعل التاريخي بين أنماط الخطابات ومواقعها، يستمر التجاذب التاريخي على أطراف المجالين الديني (الشريعة) والسلطوي (السياسة) على امتداد القرون الخمسة الأولى. ويلاحظ رضوان السيد أن الدولة بدأت في مسار هذا التجاذب بمصادرة مهمات كانت بيد العلماء والفقهاء. من ذلك مثلًا تحويلها «الحسبة من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان». كما فعلت الأمر نفسه بقضاء المظالم والجرائم السياسية. وذلك «لحفظ هويتها ودعواها باعتبارها حارسة الدين وسائسة الدنيا».

من أين جاءت هذه «العبارة الخطيرة» على حد تعبير الباحث: «مهمة الدولة: حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهي خلاصة التعريف الذي أسس عليه الماوردي وعدد من الفقهاء اللاحقين «نظرية الدولة في الإسلام»؟

إنه السؤال المركزي الذي يخترق سياقات معظم الفصول التي يشملها الكتاب: الخلافة والملك، كاتب الديوان، الجماعة وأهل السنة، الماوردي، المدينة والدولة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون، الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي.

في مواجهة هذه العبارة الخطيرة، يطرح رضوان السيد سؤالًا «محوريًا» أيضًا: «هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين»؟؟

تأسيسًا على هذا السؤال ـ الفرض، يعرض الباحث أحداثًا تاريخية

قامت بها الدولة وكلها تنم عن مهمات سياسية لا عن مهمات دينية:

ـ قيام بعض الأمويين بقتل دعاة القدر والجبر، لأسباب سياسية لا لأسباب دينية وإن ادّعوا ذلك.

ـ تقليص دور القضاة عن طريق قضاء المظالم والحسبة، إلى أن يستنتج «أن الدولة بدلًا من أن تحرس الإسلام أو حتى تتركه وشأنه» وضعت يدها عليه. «إن السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام، بل كانت بحاجة ماسة إليه دائمًا، بينما كان الإسلام/ الدين في غنى عنها» (ص٣٨٣).

من هنا ربما جاء التباس العلاقة وتعقيدها بين الفقهاء والسلاطين. يحاول رضوان السيد كشف هذا اللبس ودراسة هذه العلاقة المعقدة. بعيدًا من تحليلات عدد من المستشرقين الذين دمجوا بين الدين والسياسة في الإسلام والدولة الإسلامية (برنارد لويس نموذجًا)، أو جعلوا من الفقهاء تابعين أو ممالئين للسلطة، أو الذين أخذوا بظاهر خطاب الفقهاء عندما كان هؤلاء يعارضون السلطان باسم الشريعة أو الدين، بعيدًا من كل هذا، يتقدّم رضوان السيد بتفسير «اللامفكّر به» في خطاب الفقهاء، ولا سيما في خطاب الماوردي: تأثير العهد المنسوب لأردشير بن بابك، مؤسس الدولة الساسانية، الذي يقول: «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس...».

ويضيف رضوان السيد: «تُرجم هذا العهد إلى العربية في فترة مبكرة. ربما كانت أواخر العصر الأموي». ويحصي المؤلف موارد اقتباس هذه الفقرة من العهد المذكور في كتب السياسة والسمر العربية، فإذا هي ستة وأربعين موطنًا، منها ثمانية مواطن في كتب الماوردي وحده، والتشابه، بل التماثل واضح بين فقرة أردشير وتعريف الماوردي (ص٣٨٦).

ولتفكيك هذا الخطاب الإسلامي الملتبس حول الدين والدولة يبرز رضوان السيد «الفارق التاريخي» بين علاقة الدين بالدولة عند الساسانيين وعلاقة الدين بالدولة في المجال العربي ـ الإسلامي. في الحالة الأولى تدين الزردشتية للدولة في تبنيها لها، بينما في الحالة الثانية تدين الدولة للإسلام في قيامها وحاجتها إليه. ويطلق رضوان السيد الحكم التالي:

«إذا عذرنا الفقهاء في عدم معرفتهم بأوالية العلاقة بين الزردشتية والكسروية، فلن نستطيع أن نعذرهم في تجاهل كون السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين، بل إن الدين هو الذي حرسها» (ص٣٨٨).

إذًا، ان قياس الماوردي كان «قياسًا مع الفارق» والفارق تاريخي كما يقول الباحث، ولكن أتساءل ألم تكن العلاقة الوظيفية واحدة أو متشابهة في الحالتين، سواء أكان الدين بحاجة إلى الدولة (حالة الزردشتية) أم كانت الدولة بحاجة إلى الدين (حالة الدولة الإسلامية)؟

يتابع رضوان السيد نقده للفقهاء في هذه المسألة، فيأخذ خطاب ابن خلدون نموذجًا آخر.

من المعروف أو السائد أن جلّ الباحثين المعاصرين تعاملوا مع خطاب ابن خلدون على أنه خطاب تاريخي، أو على أنه خطاب عقلاني خالص (الجابري)، أو خطاب إبستمولوجي في منهجية التاريخ (علي أومليل).

يتناول رضوان السيد خطاب ابن خلدون في الدولة لا من زاوية تأملاته (تأملات ابن خلدون) في نشوئها ودور العصبية في إطلاقها، بل من زاوية نظريات ابن خلدون الفقيه. وهذا حيّز لاحظت أن معظم باحثينا غضّ النظر عنه، انتقائيًا أو سهوًا، وذلك على أمل بناء نظرة فلسفية وعقلانية، في التراث، أو منظومة من المفاهيم المنتقاة لمشروع «نهضوي عربي»، أو رؤيته «جسرًا مرّ عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة القرون الحديثة» (ناصيف نصار)(*).

لكن المشكلة، كما أراها، استطرادًا، أن هذا المسهو عنه أو المسكوت عليه في أبحاثنا المعاصرة، لا يلبث أن يعود فيظهر بوعي أو بغير وعي في الذاكرة، أو النص أو الصور التاريخية المعاصرة، ليغذي تيارات واتجاهات مقطوعة الصلة بالتاريخ، أو مكررة له في غير محله وزمانه، وكما هو حال خطاب «الحزبية الإسلامية المعاصرة».

يتعامل رضوان السيد مع الوجه الآخر من نص ابن خلدون لا بوصفه

(*) راجع الفصل السابع من هذا الكتاب.

مؤرخًا للدولة ـ العصبية فحسب (وجه فلسفة التاريخ عنده وعلم الاجتماع)، بل بوصفه الفقيه والقاضي. وهو في هذا السياق، وعبر المقارنة بينه وبين الماوردي، يلاحظ أنه يعطي للدولة، كمهمات ووظيفة، «خصوصية إسلامية» يراها في مهمتين: «تطبيق الشريعة وإقامة الجهاد». وهذا وجه من وجوه «عدم الدقة» عند ابن خلدون، كما يرى رضوان السيد (ص٣٩٦).

يحاول المؤلف أن يبذل جهدًا تاريخيًا للبرهنة على «عدم دقة» هذا المنظور في التاريخ الإسلامي، فلا الإسلام انتشر بالجهاد (قهر البشر وحملهم على الطاعة) (ص٣٩٧)، ولا الشريعة عاقبت على «الجرائم السياسية»، إلّا عندما كان السلطان يحاول أن يصادرها أو يصادر بعضها لاتهام أصحاب الخروج السياسي بالخروج عن الدين. هذا صحيح في البدايات، لكن رضوان السيد سبق أن لاحظ أن الدولة بدأت بمصادرة بعض مهمات الفقهاء والقضاة (الحسبة والمظالم). هذه المصادرة تتابعت، حتى أوصلت العلاقة في رأيي إلى حد التطابق أو «التوحّد المؤسسي» في إطار ما يمكن أن نسميه توزعًا للسلطات بين أهل السيف وأهل القلم، أي بين «الهيئة السلطانية» و«الهيئة الشرعية».

ولعلّ دراستي الفقيه والسلطان، التي تناولتُ فيها التجربتين العثمانية والإيرانية، تؤكّد هذا المنحى في «تفاقم المصادرة ومأسستها»، أي تأسيس الدين والشريعة في مؤسسة «مشيخة الإسلام» في الدول السلطانية المتأخرة.

يحاول رضوان السيد في كتابيه المتكاملين فك هذا الارتباط الذي علق في الخطاب الإسلامي القديم بين الدولة والشريعة، الذي عاد فتجسّد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ليقرأ أبعاد العلاقة أو اللاعلاقة في التاريخ.

فالتاريخ لا يعيد نفسه، والتاريخ أيضًا ليس نموذجًا صافيًا أو مثالًا أعلى، وليس أيضًا حقل انتقاء ننتقي منه إراديًا، ما نشاء، ونهمل أو ننسى ما نشاء. ينطلق رضوان السيد ضمنًا من هذا «الموقف التاريخي» ليتنقّل بين الماضي والحاضر، في حركة سبق أن وصفها المؤرخ الفرنسي مارك بلوخ، أحد مؤسسي مدرسة الحوليات، بـ«حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الماضي والحاضر». هكذا يبدو لي الباحث متنقلًا بين حقلين، حقل الإسلام الكلاسيكي في كتابه **الجماعة والمجتمع والدولة**. وحقل الإسلام المعاصر في

كتابه سياسيات الإسلام المعاصر. تختلف محطة الإقلاع، في كتاب الجماعة والمجتمع والدولة، يقلع من الماضي إلى الحاضر، وفي كتابه سياسيات الإسلام المعاصر ينتقل من الحاضر إلى الماضي. وفي الحالين: عيناه وذهنه وتأملاته تتحرّك بكل اتجاه. تتحرّك باتجاه التقاط العناصر التاريخية المستجدة: العوامل، الظروف، دخول الثقافة الغربية. التحديات في ظل وضع المجتمعات السياسي في العالم الإسلامي، والاستجابات الرامية إلى إنقاذ هذه الوضع أو تطويره أو تجاوزه. وأبرز هذه الاستجابات الأولى التي يقيّمها رضوان السيد تقييمًا إيجابيًا، الإصلاحية الإسلامية. تجدر الإشارة هنا إلى أني أشاركه هذا التقييم الإيجابي. فالإصلاحية الإسلامية (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين)، «قامت في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، على أساس فكرة المصالح التي جرى تطويرها إلى منظومة من خلال إعادة اكتشاف مقاصد الشريعة». إنه تجديد كبير، لكنه تجديد تعلّق بـ«بنية الدولة ذاتها»، ومن زاوية سياسية. بيد أن المستوى السياسي يتوسّع لدى جمال الدين الأفغاني وآخرين (الكواكبي، شكيب أرسلان...) ليشمل البعد الثقافي، أي أطروحة «الجامعة الإسلامية» التي هي شكل من أشكال «التضامن الإسلامي» في مواجهة الهجمة الاستعمارية. هذه المواجهة تكتسب لدى جلّ تيار الإصلاحيين المسلمين بعدًا ثقافيًا ـ علميًا: «ضرورة الانخراط في العلم والعصر الأوروبيين». والإشكالية بيننا وبين أوروبا (من منظور الإصلاحيين) هي إشكالية معرفية وتنظيمية وعلمية وليست مشكلة دينية أو طبيعية لا يمكن تغييرها أو التصدي لها (ص ٣١).

لم تكن مسألة الأصالة أو «الهوية» مسألة شاغلة، كما أضحت مع الإخوان المسلمين وتيارهم أو تياراتهم المتولّدة منذ الأربعينيات وحتى اليوم. ولم تكن أيضًا مسألة العلاقة بين الدولة والشريعة، تشغلهم، من زاوية تطبيق قوانينها وقواعدها الفقهية التي استنبطها الفقهاء الأوائل، وصاغوها بصيغة «السياسة الشرعية» أو «دور الدولة في حراسة الدين». بل إنهم «تصدوا للإسلامية التقليدية (الجامدة) على مستوى التقاليد والعادات وبعض الأحكام... وبآليات معرفية متنوعة أملًا بتحقيق نهضة شاملة في مجال «تجديد الإسلام» ودعوته والدولة وتنظيماتها» (ص ٣١).

مع دراسته لـ«حركات الإسلام السياسي المعاصر» يُبيّن فوارق جذرية

وكبيرة بين البيئات الأيديولوجية السياسية لهذه الحركات، وتوجهات أفكارها، وبين بيئات ومنطلقات «الإصلاحية الإسلامية»؛ فوارق تصل إلى حد القطيعة بين الخطابين الإسلاميين. ولكن إذا كانت القطيعة قد حصلت فعلًا بين الخطابين لاختلاف البيئتين التاريخيتين واختلاف المنهجين، واختلاف الرؤيتين، فإن ما يلاحظه رضوان السيد في حركة تأمله وتفكّره بالنص الفقهي القديم (ابن تيمية على سبيل المثال) وبين متابعته للنص الإسلامي الحزبي المعاصر، هو الدمج التوظيفي عند أغلبية كتّاب «الإسلام الحزبي المعاصر». ويحاول رضوان السيد تفكيك هذا الدمج لا ببيان اختلاف السياق التاريخي فحسب، على ما يظهر جيدًا في تناوله ظروف ابن تيمية التاريخية، بل بإضافة ثلاثة أمور أيضًا:

- طرائق توظيف النصوص الفقهية والعقدية القديمة لدى نضاليي الإسلام السياسي المعاصر.

- مآلات وآثار تلك الأيديولوجيات في الداخل الاجتماعي وفي الإسلام التقليدي (ص١٨٨ - ١٨٩).

فالطرائق أو النهج عند هؤلاء الإسلاميين الجدد، انتقائي، تبريري، يقفز من مرحلة إلى مرحلة ومن نص إلى نص.

- والطبيعة الأيديولوجية «خلاصية»، تبحث عن الموت «تكفيرًا وتوبة»، لكنها تعود فتنخرط في السياسي بفعل ضغط السلطات وشعبوية الحركات والدخول في حلبة الصراع على السلطة.

ومآل هذه الأيديولوجيا التنافر مع رحابة «التقليدية الإسلامية المتعارف عليها»، بمعنى أن المسلمين الجديين يخشون على الإسلام نفسه من هذه الحركات «نتيجة اعتبار مسألة السلطة السياسية المسألة الأساس في الإسلام» (ص١٩١).

يتابع رضوان السيد بنفس طويل، تاريخًا تفسيريًا لأعلام من الكتّاب الإسلاميين، سيد قطب ويوسف القرضاوي وآخرين، ولأشكال في الممارسات والتوجهات لدى الحركات الإسلامية. وهو إذ يقدّم فرضيات جدية للتفسير، يتهيّب ويتألم. يلاحظ أن «الانقسامات والصراعات التي

خلّفت عشرات ألوف الضحايا ومئات ألوف المسجونين والمعذبين»، فيهمس متردّدًا «ربما كانت الضريبة الثقيلة التي كان على مجتمعاتنا أن تدفعها لإعادة تشكيل علاقتنا بأسلافنا وموروثاتنا الثقافية والحضارية». غير أنه يستدرك: «على أني لا أحسب أن في هذه التأملية السهلة نسبيًا عزاءً من أي نوعٍ كان. ذلك أن ما جرى ويجري يكاد يستعصي على الإدراك والاستيعاب أو التعقّل» (ص ٢٠٤). وكان السيد قد تذكّر قبل هذه السطور «خاطرة» ذات دلالة على أن الثقافة والسياسة تسيران في مجالهما العربي باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار:

ـ «ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحًا من جمال الدين الأفغاني، أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحًا من أستاذه محمد عبده، وحسن البنّا أقل ثقافة وانفتاحًا من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحًا من رائده حسن البنّا، وعمر عبدالرحمن أقل ثقافة وانفتاحًا من سيد [...] وما كان ذلك كله في فراغ»، هل ثمة تقهقر في التاريخ؟

يستعيد رضوان السيد «الأجواء الليبرالية المنفتحة في مطالع القرن، كسبب أساسي (ثقافي وسياسي) في تكوين محمد عبده وانفتاحه المعروف وتفسيره الاجتهادي المتجدد للقرآن» (ص ٢٠١).

هذه الملاحظة حول «الليبرالية» أتفِقُ معها تمامًا، وكنت قد حاولت أن أوسّع إطارها التاريخي وأبعادها السياسية والثقافية في متابعتي لما سمّيته «أزمنة»، وأزمة مشروع النهوض العربي، حيث لاحظت غياب التراكم وغياب التواصل بين حلقات المشروع أو المشاريع، وخطاباتها، بدءًا من زمن التوفيق بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية وحتى زمن الحزبية الإسلامية المتأخرة.

يتساءل رضوان السيد بحق، وقد عرض بيئات الإسلاميين المخضرمين والجدد، وهي بيئات تتسم بـ«البؤس الثقافي»، والاستبداد السياسي ومنع التعدّد:

«أين هو النموذج التربوي والثقافي النهضوي المنفتح الذي يمكن أن يستند إليه (هؤلاء) في قراءتهم للنصوص الدينية؟ كيف ينتقد الشيخ القرضاوي الديمقراطية وهو لا يعرفها؟ ولماذا يلجأ الشيخ عمر عبدالرحمن للعمل العلني

والدعوي والتعددية الحزبية، وهو لم يعرف غير السجن والتوجس»؟

لـذا يبقى «التعقّل» لهذه الظواهـر أو «الإدراك» الصعب الذي يبحث عنه رضوان السـيد، مسـألة نسـبية، يصيب منها بنصيب. ولكنه ولمعرفته الواسـعة بالتـراث الإسـلامي وتعقيداتـه، ولا سـيما فـي جانـب الثقافـة السياسـية منه، ولمعايشته حاضرًا متحركًا لا يمكن التقاطه في صورة ثابتة، أي في حقل درس جامد، يظل متهيبًا ينظر ويعيد النظر، ويقلب الأمور على كل وجوهها. بل إن القارئ قد يلاحظ ترددًا لديه في اتخاذ أحكام وآراء، وعلى عكس ما نلاحظه لـدى الجابـري، أو ناصيف نصـار، أو أي من «المفكريـن» الذين يبحثون عن «جسر» «عقلاني» أو «قومي» ـ و«ثوري» أو «مادي» أو «إسلامي» يعبرون عليه مـن «التـراث» إلى «الحداثة». ومع هذا التردد، قد يلاحـظ القارئ أيضًا بعضًا من التكرار ـ وليس الترداد. وليس سبب ذلك أن فصول الكتاب كانت مقالات ومباحث مسـتقلة فحسـب، بل لأن التكرار ـ كما يبدو ـ وبسبب عبء يحمله الباحـث العـارف، هو محاولـة دؤوبة لطرق الباب من جديد، عسـى أن تنفتح آفاق جديدة لإشكالات عويصة تنطرح اليوم بحدة، منها: مسألة حقوق الإنسان ومسـألة الشـورى والديمقراطية ومسـألة العدل، ومسـألة المصطلح السياسي، وصـولًا إلى طـرق مسـائل المنهج عبـر مقالات تعالج الاستشـراق والتبشـير والاستعمار، ومنهج ماكس فيبر، في تحليل هذا الأخير لـ«سلطة الأيديولوجيا» وعلائقها الاقتصادية والاجتماعية.

تحتل كل هذه المسـائل عناوين مقالات في كتاب رضوان السـيد سياسيات الإسـلام المعاصر. والسياسـيات تتجاوز في مضامينها هنا معنى البرامج والخطط والتوجهات السياسـية، لتشمل أساسًا الأبعاد الثقافية والتاريخية، حيث تمتزج في أسـلوب رضوان السـيد المعـارف من الماضـي والملاحظات مـن الحاضر، كما تمتـزج الحقـول والمعلومـات والمناهـج، كمـا أضحـت اليـوم على يـد باحثين مستشرقين وعربًا، لتولّد مقاربات جديدة في البحث التاريخي (الثقافي ـ السياسي).

مثل واحد أسـوقه للدلالة على هذا المنحى في القراءة والمعالجة: يشـير رضوان السـيد إلى القفزات المعرفية في الدراسات المتجددة لمسائل حضارة عالم الإسلام.

يقـول: «فالفقـه مـا عـاد منذ بحوث شـاخت وأبـو زهرة وشـلبي وفضل الرحمن وأندرسـون جزءًا من اللاهوت أو علم الكلام. والمدينة الإسلامية ما عـادت زحمـة ديموغرافيـة فوضوية منـذ بحوث ماسـينيون وكاهـن والدوري وصالح العلي (وأضيف أيضًا منذ بحوث سـوفاجيه ومانتران وميكيل وريمون وهشـام جعيط)، وكذا الأمر فيما يتعلق بمسـائل الملكية والإقطاع والدولة في بحوث كاهن ولامبتون ورودنسـون (...) كما حدث الشـيء نفسه بالنسبة إلى دراسـة الجوانب الفكرية والسياسـية لذلك العالم (عالم الإسـلام)...». يطمح رضوان السـيد ـ وقد تحققت هذه القفزات المعرفية إلى اسـتخدام نتائجها في منهج فيبري: «تأمل إشـكاليات علاقة المادي بالأيديولوجي أو الثقافي». ذلك أن شـرط «النهضـة» عنـد فيبـر مـا اكتملـت فاعليتهـا إلا باقترانهـا بالمؤثـر الأيديولوجـي ـ الثقافـي... الـذي قدم للشـروط الاجتماعيـة والاقتصادية أفقًا وسـياقًا ذا بعـد أخلاقـي تسـويغي (البيـروف). يقتـرح رضوان السـيد ترجمة المفهوم الفيبري بـ«الاحتساب» (ص ٣٥١).

٢ ـ قراءة الاحتساب والكسب: حوار مع رضوان السيد

وأحسـب أن المسـألة ليسـت مسـألة مصطلـح تقنـي في مجـال الترجمة فحسب، بل إن المسألة تتعدى الترجمة، كما تتعدى برامج العمل الإسلامي أو غيـر الإسـلامي، أي «السياسـيات» لتشـمل مسـائل مندرجـة فـي الأخلاقيات والثقافـة المختزنـة والمسـتدخلة فـي سـلوكيات العمـل والكسـب والإنجـاز والإنفاق والاستهلاك وأنماطه.

يدعو رضوان السيد هنا إلى قراءة «الاحتساب» و«الكسب» وأبعادهما في قيمة العمل والربح في عالم الإسلام واستكمال وهضم المعارف التي تراكمت في هذا المجال. وأساس فرضيته تقوم على الملاحظة التالية: إن الأيديولوجيا الإسـلامية على تنوّعها بين أهل الفقه وأهل الصوفية راوحت بين الدعوة إلى «إيثار الفقر (عند الصوفية)، أو إيثار الكفاية (عند الفقهاء)»، ويسـتنتج أن هذه النظرة «لا تسمح بتكوين فائض على مستوى الأفراد أو التخطيط لاستثمارات طويلة المدى» (ص ٣٥٣).

غير أن رضوان السـيد لا يسـمح لنفسه بأن يبقى أسـير هذه المعادلة بين

رأي الفقهاء ورأي الصوفية، فيعود ليدعو إلى التأمل في حالة الانفكاك التي حصلت فعلًا بين العقيدة والأشكال الاقتصادية وللبحث عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ العالمي، لأن المحيط التاريخي الخاص والعام هو الذي «تتفتح فيه إمكانيات النص ومسائل الاعتقاد وقضاياه الكبرى». ومرة أخرى يجب العودة، في رأيي إلى نقاش مسألة العقيدة في تجلياتها الأخلاقية والمسلكية، لنرى مدى تأثيرها في الفئات الاجتماعية نفسها. فالكفاية المرادفة للزهدية عند فيبر، يمكن أن تؤدي إلى التراكم والاستثمار إذا اقترنت بشروط زمنية، لأنها تكبح الإسراف وتبديد الثروة. لكن الثروة المحصلة كانت غير «الربح» الذي يعاد توظيف جزء منه لتجديد الإنتاج وتحسين شروطه. وهذه إشكالية تتطلّب مزيدًا من النقاش والبحث. ربما كانت المشكلة في التاريخ الاقتصادي العربي في رأيي أن أيديولوجيا «الكفاية» لم تكن هي المهيمنة على عقلية الحكام و«الطبقة السائدة» (أهل الدولة). ذلك بأن الثراء الكبير المتأتي منذ البدايات من الغنائم، الذي تراكم في يد عدد من الصحابة، وجد تبريره أيضًا على مستوى العقيدة والإيمان والموقف الفقهي. نقرأ ذلك في نص ابن خلدون الذي اقتبسه عن المسعودي، والذي يتحدث فيه عن الثراء العظيم لدى الصحابة. ولقد وجدت لدى ابن خلدون «الفقيه»، وبعد عرضه للضياع والأموال والدور لدى عثمان والزبير وطلحة وعبدالرحمن بن عوف وزيد بن ثابت، التبرير التالي: «وإذا كان حالهم قصدًا ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عونًا لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة»(*).

فإذا كان الثراء الأول غير ناتج في قسم كبير منه من التراكم، فإن الإنفاق أيضًا توجه في قسم كبير منه نحو الاستهلاك من قبل أهل الدولة. فإذا أضفنا إلى هذه الصورة العلاقة الحميمة اللاحقة المتكوّنة بين أهل الدولة والسوق، إلى درجة سمحت لابن خلدون أن يقول «إن الدولة هي السوق الأعظم» للتعبير عن أهمية الدولة وحجمها في اقتصاد السوق، برزت أمامنا أسئلة أكثر تعقيدًا من افتراض ما يمكن أن تنتجه أيديولوجيا الفقر

(*) راجع كتابنا: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٣١.

الصوفيـة أو أيديولوجيـة الكفايـة الفقهية. إنها أسـئلة تمتد إلـى حيّز إمكانيات الدولة، كسـلطة غالبة ومتغلبة وقادرة على أن تخلق «اقتصادها»، أي «تجارتها وسوقها»، وأن تنتج أيضًا «فقهاء»، أي أخلاقيتها المبررة لسلوكها وبمعزل عن آراء الصوفيـة فـي الحيـاة ـ الدنيا (وهؤلاء يدينون ـ كطـرف ـ لأخلاق الدولة والتجار في أوقافهم)؛ وبمعزل عن آراء الفقهاء في «الكفاية» (وهؤلاء استقروا ـ حتى أوائل العهد العثماني ـ في علاقة إشكالية مع السلاطين). بل إن مجال التبـاس العلاقـة بين الفقيه والسـلطان، ظلّ حاملًا احتمـالات التبرير بناءً على «حسـن النيـة وقصد الحـق»، وإن أخطأ صاحبـه، أو بناءً علـى وظيفة «الحيل الفقهية» الكثيرة في التاريخ الإسلامي المتأخّر.

هـل نعـود إلى فرضية أن النهوض الاقتصادي العـام يحتاج إلى مبادرات فرديـة وجماعيـة، وهـذه الأخيرة لا تحتاج إلـى وطأة الدولـة وثقلها، بل على العكس إلى مرونتها وخفة ظلها، أرجّح أن دعوة الصوفية والفقهاء، إلى الفقر أو الكفايـة، ظلّـت خـارج إطار المسـلكيات الاقتصادية وبلا تأثيـر يذكر لدى جامعي الثروات (التجار الكبار) الذين بحثوا أيضًا عبر مواقع الدولة (السلطة) عن مزيد من الثراء والإنفاق على «الاسـتهلاك» تأكيدًا لـ«الجاه» الذي يتقاطع المال والسلطان عنده، فيغذي أحدهما الآخر (ابن خلدون).

صحيـح أن أفكار الصوفية أضحت فيما بعـد أيديولوجيا «أصناف الحرف» في حارات المدن الإسلامية وأسواقها عبر انتظامها في الطرق، كما شرحت ذلك فـي كتابـي **السـلطة والمجتمع والعمل السياسـي**[*]. لكـن ذاك الانتظـام على ما أرجّـح، كان انتظامًا في نمط حياة مـن «الكفاية» المنضبط بدوره بطقوس عبادية وتقنيـة وبأخلاقيات تتعلّق بالأداء والتسـعير والمبيـع المتبادل. وكل هذا كان يتم في إطار «مجتمع أهلي» يجترح لنفسه أواليات دفاعية من سماتها: الصبر والزهد والانصراف عن حياة السـلاطين والملوك والأمـراء والأثرياء الكبار. وأرجّح أن المثل الحرفي الذي شاع «لقمة كسب حلال» والمثل الفلاحي الذي تردد «فلاح مكفي سلطان مخفي»، يعبّران عن ذاك «النمط من الحياة».

(*) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

فهل أدّى ذلك إلى تكوين دورتين اقتصاديتين متداخلتين من دون أن يؤديا إلى تراكم وتطوير شروط الإنتاج الزراعي والحرفي كما أرى؟ ذلك بأن الدورة الأولى قامت على ثراء تأتى من التجارة البعيدة وعلى استهلاك رفاه، أما الدورة الثانية فقامت على تبادل صغير ومحدود في إطار المدينة أو القرية أو الحي. لذا فلا الأولى أدّت إلى تراكم إنتاجي بسبب طابعها الاستهلاكي الغالب، ولا الثانية أدّت إلى تراكم تطويري بسبب طابعها «المحلي الكفائي». تجدر الإشارة هنا إلى أنه كان لكل من هذين الجسمين الاجتماعيين أيديولوجيات فقهية وأخلاقية مبررة لأنماطها تتعايش إلّا في فترات ما سمي ثورات أو «حركات العامة»، وهي اضطرابات اجتماعية ودورية لم تسفر عن شيء في تحولات التاريخ.

ذهبت في هذا الاستطراد لأطرح أسئلة وفرضيات نقدية، تتشابك مع فرضية رضوان السيد حول «أيديولوجية الكفاية والعوز»، وتحاورها في منهج يدعو إلى مزيد من التأمل، ولكن قبل ذلك لمزيد من الحفر والاستيعاب في المعطيات الاقتصادية ـ الاجتماعية الثقافية في التاريخ الإسلامي.

وهذا يعني أن تأكيد رضوان السيد على الانتماء لجيل «التاريخ المفهومي» (الجيل الرابع) لا يلغي أبدًا ـ كما افترض ـ تداخل الحقول التي كانت موضوعات اهتمام المؤرخين السابقين. بل إن ممارسة التاريخ المفهومي ما زالت تتطلّب المزيد من الاستزادة والتعمّق في التواريخ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهذه الأخيرة لم تستكمل على يد الدوري أو صالح العلي أو تلامذتهما أو على يد المستشرقين. إنّ التاريخ المفهومي لا يمكن فصله عن معطيات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وإن كان ثمة ما يبرر الحديث عن جيل رابع لمؤرخين عرب يحملون عبء التاريخ المفهومي، فإن هذا الأخير هو جزء من التاريخ الكلي، وبالمعنى الذي استخدمه مارسيل موس بتعبير «الإنسان الكلي» (وهو المعنى الذي تبنته مدرسة **الحوليات** لاحقًا).

وهذا يعني التأريخ للفترات الممتدة الطويلة ذات المستويات والأزمنة الثابتة والبطيئة والسريعة، والتاريخ للإنسان ببعده الاجتماعي والنفساني والجسدي. وتاريخ الأفكار والمفاهيم ينتمي إلى ذاك الزمن البطيء القائم بين الطبقتين أو المستويين. ولعلّ متابعة هذا الزمن هو الأصعب، لأنه من طبيعة

العقليات والنفسيات والذهنيات. ولأجل معاينة هذه الطبيعة لا بد من مناهج معرفية وطرائق من علوم إنسانية واجتماعية ما زلنا، سواء أكنّا جيلًا رابعًا أم جيلًا ثالثًا، أم «خامسًا»، مقصّرين في اتقانها واستخدامها واستيعابها في جامعاتنا العربية ومراكز أبحاثنا الكثيرة، ولكن القليلة الفاعلية.

تؤسس أعمال رضوان السيد، ونموذجها الكتابان المذكوران، لولوج «تاريخ مفهومي» بعد أن أضحت الدراسات العربية والاستشراقية تتعاضد في حقل بحثي ومعرفي مشترك.

هذا الاستيعاب، وذاك النقد، يمهدان لتاريخ يطمح رضوان السيد إلى أن يكون «مفهوميًا». غير أن المفاهيم، في رأيي تفتح أنفاقًا وآفاقًا ولا تقفل على نفسها في مشاريع ناجزة، أو رؤى ثابتة، أو منظومات أيديولوجية مقيّدة. إنه التاريخ ـ الأسئلة الذي يتداخل مع شتى حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها. وهذه طريق طويلة أمام الباحثين العرب الذين ساروا فيه.

ثالثًا: البنية والتاريخ: في تطبيقات محمد عابد الجابري على الشورى والديمقراطية والعلمانية

المنطلق (الإبستمولوجي) للنقد الذي يمارسه الجابري حيال الخطابات العربية كلها منذ زمن النهضة وحتى اليوم، والتي شهدت توزعًا على أيديولوجيات قومية وليبرالية وماركسية وسلفية، هو أنها (أي الخطابات) تنطلق كلها من عقل واحد، ومحكومة كلها، في رأيه، بعقل واحد، وهذا العقل ينتمي إلى بنية فكرية واحدة، وإن اختلفت المضامين والأيديولوجيات في هذه الخطابات. ولهذا يستطيع الجابري مثلًا أن يكتفي بنموذج نهضوي واحد (أي نص واحد)، كما يقول في أكثر من مناسبة، ليعمم مواصفات هذا الفكر بأنه خارج التاريخ وخارج الواقع وفوق الزمان والمكان... إلخ. كما أنه يستطيع أن يساوي في زمن النهضة بين محمد عبده وفرح أنطون، وبين طه حسين وسيد قطب، أو بين حسن البنا وبين علي عبدالرازق. وفي المرحلة المعاصرة (ما بعد ١٩٦٧) بين ياسين الحافظ وقسطنطين زريق ومهدي عامل.

أركّز هنا على حيزين من النقد، وفي مسألتين: مسألة البنية ومسألة المنهج التاريخي:

ـ في الحيّز الأول (الحيّز المفهومي): كيف استخدم الجابري مفهوم البنية، وتاليًا المفهوم المترتّب عليه أي (المرجعية)؟ من أين استقى هذه المفاهيم؟ وهل توافرت الشروط المعرفية والمنهجية في هذا الاستخدام، كما توافرت لمن استخدمها في المرجعية الأولى (مرجعية الأصل)، ولا سيما في الأصل الفرنسي ـ وأقصد ألتوسير وفوكو.

ـ الحيّز الثاني (الحيّز التجريبي): كيف طبّق الجابري مفهوميته هذه على مقولات ومعطيات وردت في الخطاب العربي النهضوي والمعاصر، وهي: الشورى والديمقراطية، والعقلانية والعلمانية؟ هل أتى بجديد معرفي تحت هذه العناوين؟ أم عاد مثل زملائه الكتّاب العرب الذين انتقدهم وفكك خطابهم، إلى حيّز الأيديولوجيا الدعوية والسياسية، التي هي جزء من السجال في التاريخ وليس خارج التاريخ؟

سأتناول باختصار هذين الحيّزين في المقاربة:

١ ـ في الحيّز المفهومي: ازدهرت المدرسة البنيوية في فرنسا، في ستينيات القرن الماضي، كرد فعل مبرّر على المدرسة التاريخانية في شتى اتجاهاتها، ولا سيما تلك التي وقعت تحت تأثيرات الستالينية في مجال البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، في شطط معرفي يقدّس أصحابه أو يبالغون بالإيمان بالعلموية والتطورية الأحادية ومفاهيم الحتمية والضرورة... إلخ.

قدّمت المدرسة البنيوية نموذجًا معرفيًا آخر يقوم على عدّ الخطاب بنيةً لغويةً وثقافيةً ونفسيةً قائمة بذاتها، ويمكن تفكيك معاني ودلالات مفرداتها، والبحث عن مرجعية كل خطاب، والمقاربة بين خطاب وآخر لاكتشاف قطائع معرفية وقفزات معرفية بين المراحل. ولقد جرى تطبيق هذا المنهج في عدد منالمجالات المعرفية: في الفلسفة، قرأ ألتوسير نصوص ماركس، وفي التاريخ وعلم النفس والاجتماع، قرأ فوكو ظواهر اجتماعية ونفسية ومعرفية: تاريخالجنون وتاريخ السجن، وتاريخ المرض... إلخ. في الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، قرأ ليفي ـ ستراوس خطابات القبيلة من خلال اللغة ودلالة الكلمات، فدرس واكتشف أنماط حياة وسستام (نسق) علاقات داخل القبيلة.

وفـي التاريـخ الاقتصـادي والاجتماعي حـاول فرنان بروديـل ومن خلال مفهوم التاريخ على المدى الطويل (Longue durée)، أن يوفّق على طريقته ما بين مفهوم البنية وما بين التاريخانية بعد أن حرّرها من الحدث السياسي (Evènement)، وعبودية الغائية والاحتمالية الواحدة التي أشاعها الماركسيون الستالينيون.

بكلمة، أنجزت المدرسـة البنيوية، ولا سـيما في فرنسا، أعمالًا في علوم الإنسان والمجتمع والفلسفة، حيث مثّلت ولا تزال مرجعيات تأسيسية لأبحاثٍ ودراسات مهمة حتى اليوم. إلا أنها مع ذلك، كانت في الوقت نفسه، موضوع نقـد إبسـتمولوجي متعـدد. هذا النقد أبـان عددًا من نقاط ضعفهـا. ولعلّ أهم أوجه الضعف، أن المنهج البنيوي يغري الباحث في الإبحار في قراءات ذاتية للنص أو للخطاب، بمعزلٍ عن سياقاته التاريخية التي أنتجته، قراءات قد توقع صاحبها في عدة مزالق أو مغالطات أخطرها: بناء تصورات ذاتية لمعانٍ وأفكارٍ تنبنـي فـي ذهـن الباحث ـ القـارئ انطلاقًا من إيحـاءات النـص، فيتصوّر هذا الباحث صورًا من المسـكوت عنه أو اللامفكر به هي أشـبه بـ«المخيال» لدى القارئ ـ الباحث بالضرورة وليس لدى المبحوث.

ولعـلّ من أخطـر المغالطات أيضًا أن الذهاب في اتجـاه واحد في قراءة النص، وتقرير معنى واحد وعَدّ هذا التقرير علمًا قائمًا بذاته، وثابتًا من الثوابت، هـو أيضًـا عودة إلـى الوقوع في مـا وقعت فيـه التاريخانية الأحاديـة (الاتجاه الواحد في التاريخ). في البنيوية أيضًا ثمة «ثابت واحد» للوقائع البنيوية، الأمر الذي لا يعصم الألتوسـيرية، ولا يمنعها من إعادة إنتاج السـتالينية، ولا سـيما عندما رأى ألتوسـير أن أعمال ماركس الشـاب أيديولوجية، وأن عمل ماركس الناضج في رأس المال، عملٌ علميٌ بامتياز، وهذا ما أعاد إنتاجه، على سبيل المثـال، مفكـر ألتوسـيري عربي هـو مهدي عامـل، عندما قدّم قـراءات بنيوية عربية للماركسـية، عُدَّت وحدها قـراءات علمية وما عداها أباطيل وجهالات. علـى أن البحـث البنيـوي عندمـا يتعـاون مـع التاريخ، تعاونًـا واسـعًا وعميقًا وشاملًا، يصبح ما ينجزه البحث أكثر تعبيرًا عن الواقع وأكثر اقترابًا من معرفته، أي، بلغة الفلسفة الوضعية، أكثر «موضوعية وعلمية». ومع هذه الحالة، تخفف التاريخانيـة مـن جموحها بالاعتقـاد بالتطورية، وتخفف البنيويـة من إصرارها بالقول بالبنية الثابتة.

هـذا التـوازن المعرفي المبدع قـد نجده في ثلاثة نماذج فرنسـية نقرأ في أعمالهـا مزجًـا مبدعًا بين المعطى التاريخي، والمعطى البنيوي: فوكو وليفي - ستراوس وفرنان بروديل، (أي بين الحيزين: معرفة التاريخ والاجتهاد في قراءة بنية النص).

٢ - فـي الحيّـز التجريبـي: إذا كان فوكـو هـو أبـرز مراجـع محمـد عابد الجابري، إلى جانب ألتوسير، فإن المقارنة بين الجابري وفوكو بمعيار تجريبي أي بمعيار مدى اسـتخدم كل منهما المعطى التاريخي في قراءة بنية الخطاب، تكشف الأوجه التالية:

أ - إن التاريخانيـة الأوروبيـة، وعلى امتداد ثلاثة قـرون ونيف، كانت قد أنجـزت معرفة تاريخية حديثة، موثّقة توثيقًا هائلًا ومسـتوعبة اسـتيعابًا شـاملًا ومتعددًا، ومؤسَّسـة تأسيسًـا متكاملًا في مدارس ومؤسسات ومكتبات وأقسام مدرسية وجامعية، في حين أن التاريخانية العربية الحديثة، التي لم يبلغ عمرها حيـن كتـب الجابري أهـم أعماله فـي الثمانينيات والتسـعينيات، أكثر من قرن واحـد، لـم تنجز إلا القليل القليـل في هذا المضمار (حقـل البحث التاريخي الحديث)، وهذا الاختلاف في الكم له تداعياته ونتائجه على الثقافة التاريخية والوعي التاريخي عمومًا نوعًا وكيفًا.

ب - على المسـتوى الفردي، أي على مسـتوى فوكو المرجع، والجابري المقلّد، لا تمثّل المعرفة التاريخية وثراؤها ومدارسها وتنوع اتجاهاتها، ومناجم حفرياتهـا وتعدد هذه المناجم، في أرشـيفات أنماط الحيـاة اليومية، أي أهمية تذكـر لـدى الجابـري، في حيـن أنها تمثّـل بمجالاتهـا وحقولها التـي ذكرت (التأريـخ لأنماط الحياة والذهنيات والعقليات)، أهميةً كبرى لدى فوكو. فهذا الأخير متعدد الاختصاصات الإنسـانية (علم نفس وفلسفة أساسًا)، ولكنه كان يفضّل أن يُعرّف نفسـه بـ«المؤرخ»، في حين أن الجابري كان يصر على عدم عَدِّ نفسه «مؤرخًا»، ربما لازدراء ضمني للصفة، أو ربما لفهم أحادي أو جزئي لمهنـة المـؤرخ بوصفـه فـي تعريـف الجابـري «راوي أخبـار» وفقًـا للتعريف الإسلامي الكلاسيكي.

باختصـار، عنـدمـا يقـرأ فوكـو الخطـاب قـراءة بنيوية، يدعـم قراءته

بحفريات تاريخية وبمنهج أفضل ما يمكن أن يفعل «مؤرخ محترف» من مؤرخي مدرسة الحوليات. وهؤلاء، في المناسبة، لم يكونوا أصدقاء له فحسب (شأن بول فين صاحب كتاب: فوكو يثوّر التاريخ)، بل كانوا بالنسبة إليه قدوة ومرجعية معرفية ومنهجية في مباحثه التي اعتمدت على التاريخ.

ووفقًا لهاتين الملاحظتين جاز أن نطرح السؤال التالي: لو كان للجابري أن يطلع بقناعة أو بغير قناعة، على ما أنجزه البحث التاريخي المعاصر (العربي وغير العربي) حول تاريخية المرحلة العثمانية، ومرحلة التنظيمات ووقائع النهضة، بل إنه لو مارس البحث التاريخي (كما فعل فوكو في حفرياته)، أكان وصل إلى استنتاجه أنه ليس مؤرخًا، وأنه يكتفي بقراءة أي نموذج من نماذج الفكر النهضوي والحداثي (أي نص) بمعزلٍ عن المنهج التاريخي وبمعزلٍ عن المضمون، ليساوي بنيويًا بين فرح أنطون ومحمد عبده، مثلًا أو بين طه حسين وحسن البنا، أكان وصل أيضًا إلى استخفافه بأعمال عبدالله العروي إلى درجة يستغني فيها عن علم التاريخ؟

الإجابة تقضي بعض التقصي في آرائه، واختار من أجل ذلك مسألتين[1]: الديمقراطية والشورى وإشكالية المرجعية في المفهومين الغربي والتراثي؛ والعلمانية وإشكالية الالتفاف الاصطلاحي:

١ ـ في مسألة الديمقراطية والشورى: هل هما مرجعيتان لا تلتقيان؟

يرى محمد عابد الجابري أن ثمة «مرجعية تراثية» نقرأ فيها الديمقراطية في الشورى الإسلامية، وهناك «مرجعية نهضوية» نقرأ فيها الديمقراطية فيما «انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا». ويأخذ على رجالات الإصلاح الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين دمجهم الديمقراطية والشورى معًا وجعلهم اللفظتين مرادفتين، ويرى أن للشورى مضمونًا في المرجعية التراثية هو غير ما للديمقراطية في المرجعية الغربية. إنها مجرّد استشارة لأصحاب

---

(١) ما قدمته في هذا المبحث، هو بعض مما ورد في بحث طويل سابق عنوانه: «المرجعية والتاريخ في خطاب الجابري: مثال البحث في مفاهيم الديمقراطية والشورى والعلمانية والعقلانية»، منشور في: وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٥٥ - ١٩٩.

الحل والعقد، وليست ملزمة للحاكم، ولا تقوم بديلًا من الاستبداد.

السؤال: هل يمكن لهذا المنطق الذي يتسلّح بـ«المرجعية» أن يصمد أمام تحولات التاريخ وتفاعل الأفكار؟ إذا كان ثمة وقائع تاريخية تؤكّد هذا الاختلاف في المعنى والدلالات ـ وهي موجودة فعلًا في الماضي ـ فهل يبرّر وجودها الماضي استمرار اختلافها التاريخي، بل التسلح بهذا الاختلاف لبناء تصورات حاضرة ومستقبلية في نسق «الاختلاف» نفسه؟ ألا يمكن أن يحمل المصطلح نفسه، بفعل التطوّر والتحوّل والاقتباس، مضمونًا جديدًا غير الذي استقر في القواميس والمعاجم والمراجع وتجربة الأمس ووقائعها (تجربة الشورى مثلًا في العهد الراشدي)؟ ما الذي يمنع ذلك؟ أعتقد أن المسألة تتجاوز حدّية المرجعية وأحاديتها، ولا يمكن أن تتوقف عند نموذج تاريخي ناجز ونسق محدد وثابت، ولو استخدم البعض لتبرير سيادة ذاك النموذج، تعبير «بنية» أو «مرجعية عليا». لقد كان الإصلاحيون النهضويون أكثر رحابة وواقعية عندما استخدموا الشورى بمعنى الديمقراطية. ومن المؤكد أن عينهم كانت ـ كما سنرى ـ على «النموذج الأوروبي»، لا على «النموذج الراشدي»، وإن لجأوا إلى الذاكرة التاريخية في استخدام المصطلح لتبرير الاقتباس والأخذ فيه، وليس في ذلك غضاضة أو حرج كما كانوا يصرّحون، ولعل في تصريح رشيد رضا الشهير ما يعبر عن ذلك أفضل تعبير.

يبدو لي أن ثمة التباسًا حول مفهوم «القطيعة»، كما حول مفهوم التواصل أيضًا مع «المرجعية».

إن إصرار الجابري على اختلاف «المرجعيات» (ويشاركه في ذلك كتّاب إسلاميون) يبدو منطقيًا لناحية اعتبار «الخصوصيات» و«البُنى» المختلفة في الحضارات. إلا أن التمادي في القول بأن الديمقراطية غير الشورى ـ وهو قول صحيح ـ يؤدي إلى استنتاجات في المنهج الضمني تكاد تكون واحدة، سواء اتجه الخيار نحو الديمقراطية (الغربية) أم اتجه نحو الشورى «الإسلامية». وأخطر الاستنتاجات تغييب التحولات التاريخية والاحتمالات الممكنة: احتمال تحوّل الشورى إلى ديمقراطية في العصر الحديث، واحتمال أن تتأقلم الديمقراطية الحديثة وتتكيف مع قيم الشورى.

ذلك بأن التشديد على حيّز المرجعية الثقافية والتاريخية لكل من

الديمقراطية والشورى لكي نرى فيهما معنيين مختلفين وصيغتين متميزتين لتاريخين قائمين بذاتهما، إنما يلغي بذلك التاريخ العالمي ومن ضمنه التاريخ المقارن، حيث تنتظم فيه التواريخ «الخاصة» للحضارات والثقافات، كما يغفل عن عوامل التحدي والاستجابة وأقنية التثاقف التي تجري من خلالها عمليات التداخل والتداول والصراع وأشكال التماس والاقتباس وتكوّن التيارات الحضارية وجريانها بين القارات والمحيطات.

من المؤكد أن الشورى التي دعا إليها القرآن الكريم وبالصيغة الاجتماعية ـ السياسية (المدينة ـ القبيلة) التي مارسها الخلفاء الراشدون، ليست هي الديمقراطية التي تبلورت عبر أفكار وثورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين. بل لم يكن الوعي التاريخي العربي الحديث أيضًا، الذي استحضر في بدايات عصر النهضة العربية صيغة الشورى على أنها الديمقراطية، «خارج التاريخ» أو دامجًا بين الأزمنة التاريخية (Anachronique). إن ذاك الوعي الذي ماثل ما بين الديمقراطية والشورى لم يكن ليجهل اختلاف المرجعيتين وتباين أزمنتهما التاريخية.

إن مفكّرين من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسين النائيني، كانوا يعرفون تمامًا أن الديمقراطية أصلها غربي، وأن الشورى أصلها قرآني وراشدي، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يستجيبون لتحديات التاريخ العالمي وديناميته، فيحاولون أن يتصلوا (كنخب) بهذا التاريخ، ويُدخلوا شعوبهم حركة هذا التاريخ من باب ما وصل إليه الفكر الإنساني في آخر تجلّياته وإبداعاته ومؤسساته، وأبرزها الدستور والبرلمان لتقييد الحاكم الفرد بما سمّوه آنذاك «المشروطة».

حتى أن واحدًا كحسين النائيني (أحد منظّري الدستور الإيراني ١٩٠٦ - ١٩١١)، كان يرى في تجلّيات الفكر الإنساني في الأماكن الجغرافية المختلفة نوعًا من وحدة الإبداع والفطرة لدى البشر حيث تطلق إمكاناتهم ظروف وتكبّلها ظروف. وفي حالة العالم الإسلامي، كان النائيني، شأنه شأن الكواكبي، يشخّص الظروف القاهرة بشعبتيْ الاستبداد الديني والسياسي.

كما أن رشيد رضا كان في عام ١٩٠٧ (أي قبل عام من الانقلاب الدستوري العثماني) يدعو إلى الحكم الدستوري الذي «استفدناه» ـ على حد

قوله ـ من التجربة الأوروبية وليس «من أصول ديننا أو من كتابنا المبين أو من الخلفاء الراشدين». وكان رشيد رضا يعي تمامًا، في جوابه على القارئ المسلم الذي استشهد بمرجعية الشورى، أن هذا «الأمر العظيم» ما كنا تنبّهنا له «لولا اختلاطنا بالأوروبيين». (من مقالته في المنار في منافع الأوروبيين ومضارهم).

وذاك القارئ المسلم الذي انتقده رشيد رضا عام ١٩٠٧، ألا يشبه إسلاميي اليوم القائلين بمرجعيتهم الإسلامية الخاصة في «الشورى» و«حقوق الإنسان» و«حقوق المرأة» و«المجتمع المدني»... إلخ؟ وألا يؤدي تمييز الجابري بين المرجعيتين إلى الفصل ين الثقافات، وإلى القول بـ«لاتاريخية» النهضة، وبالتالي إلى تبرير ما يذهب الإسلاميون إليه؟

أحسب أن ذاك النص النهضوي الذي يؤكّد مع غيره من النصوص الإسلامية «الإصلاحية» على تعددية المرجعية الحضارية والتاريخية للديمقراطية والشورى معًا، كان يؤسس في التاريخ العربي الحديث لخطاب سياسي إسلامي ديمقراطي لم يستكمل في المراحل اللاحقة. والراجح أن سبب انكفاء هذا الخطاب أو انقطاعه كمن في نشوء تيارين حزبيين بديلين فرضا نفسهما بفعل آلية الصراع على السلطة وانتظام هذه الآلية في أعراف وتقاليد «التغلّب» في «تراثنا» السياسي. هذان التياران هما: تيار **الحزبية الإسلامية** (بدءًا من حركة الإخوان المسلمين)، وتيار **الحزبية القومية** (على اختلاف مسمياتها العربية أو القطرية). وكلاهما لم يوليا أي أهمية للمسألة الديمقراطية، بل على العكس أشاعا ثقافة سياسية معاديةً لها.

واليوم، لا أحسب أن مناهج البحث في المفردات والمصطلحات، بوصفها «بنى» و«مرجعيات» قائمة بذاتها، مفيدة في بناء وعي تاريخي معاصر وعالمي.

إن المصطلحات والمفردات هي أيضًا كائنات حية وتاريخية، تتطور وتتحول، تكتسب معاني جديدة، وتتخلى عن معانٍ قديمة لها، بفعل التلاقح والتفاعل والتراكم والاكتساب.

إن ما يدعو إليه الجابري بتعبير «استنبات» الديمقراطية في البيئة الثقافية

العربية ـ وهي دعوة محقة وضرورية ـ لا تستدعي الحديث عن «قطيعة»، إلا إذا فُهمت القطيعة، استيعابًا وتجاوزًا معرفيًا، ولا تتطلب اتهام خطاب من الخطابات بأنه «لاتاريخي» بحجة اختلاف «المرجعيات» واختلاف التواريخ. بل إن المرجعيات نفسها ليست ثابتة الأصل والفصل، إنها صور من التاريخ تراكمها وتلونها ذاكرة بشرية هي قيد التكوّن الدائم في الزمن التاريخي.

إن صيغة ثقافية ـ سياسية جديدة للديمقراطية أو لغيرها من المفاهيم، لا تنحصر في مرجعية جاهزة، ولا تتأسس في حضن ثقافة معزولة. إنها إمكان تاريخي له شروطه للتحقق في مسار قد يتجاوز حتميات المرجعيات أو «البُنى». إن منطق التاريخ، بما هو تفاعل وتحوّل، قد يكون أقوى من ثوابت البنية التي نتوهمها في الوعي أنها «مرجعيات» لا تلتقي ولا تتواصل. لا أحسب أن في هذا «تاريخانوية»، إنها مجرد محاولة في النظر التاريخي لوضع «المرجعيات والبُنى» نفسها في التاريخ.

٢ ـ في مسألة التفاف الجابري على مصطلح العلمانية: هل يحل مشكلة الثنائية في الفكر العربي؟

بهدف حل إشكال الثنائية بين الإسلام والعلمانية، اقترح كتّاب قوميون تجنّب استخدام تعبير «العلمانية» في الأدبيات القومية، والاستعاضة عنها بتعبيريْ «الديمقراطية» و«العقلانية»، وكان ذلك بناءً على نصيحة أو مطلب الجابري، حيث ورد في أكثر من كتابٍ أو مقالة.

واضح أن الهدف كان بطبيعة الحال سياسيًا، بعد أن دشّن لقاء القاهرة (الحوار القومي ـ الديني في عام ١٩٨٩) سلسلة لقاءات بين القوميين والإسلاميين تحت عنوان «المؤتمر القومي ـ الإسلامي».

كان الهدف السياسي من طرف القوميين يتوخّى ولا يزال تهدئة خواطر الإسلاميين الذين يستفزّهم مصطلح العلمانية، بسبب ركام من الأدبيات التي تصدّت للعلمانية وشحنتها بمعانٍ ودلالات معادية للإسلام.

وسواء أكان هذا الشحن مبرّرًا أم غير مبرر في سياق الصراع السياسي السابق بين القوميين والإسلاميين، فإن ما يجب الالتفات إليه من زاوية أخرى هو أن صورة العلمانية التي قدّمها بعضٌ من الكتّاب القوميين كانت

معادية فعلًا للإسـلام. هذه الصورة حملها خطاب عقيدي ونضالي يكاد يحل محل العقيدة الدينية، كمسـلّمة قبلية، أو كاقتناع ميثولوجي. وفي المقابل كان الخطاب الإسـلامي غالبًا ما يسترجع هذه الصورة وينطلق منها في سجاله مع القومية العلمانية. فكأن خطابيْ الطرفين غذّى أحدهما الآخر، فاستثمر الواحد الآخـر لتبرير صراعه في حركـة تناقض ثنائية لا تنتهي. كاد الخطابان يصبحان خطابًـا واحـدًا مغلقًـا ذا وجهين متناقضيـن. فهل يحل الالتفـاف القومي على المصطلـح (مصطلـح «العلمانيـة» بـ«ديمقراطية وعقلانية») كمـا يقول محمد عابد الجابري، لتستقيم علاقة متناسقة بين القوميين والإسلاميين؟

لا شك في أن التقارب السياسي بين قوميين وإسلاميين ممكن على صعيد البرامـج والخطـط والأهـداف. لكـن اللجوء إلى إحـلال مفاهيم محـلّ مفاهيم بهدف التقارب، أمر يحتاج إلى وقفة وتأمّل ومراجعة لكي لا يتعسّـف التكتيك السياسي على البحث في تاريخ الأفكار والمفاهيم وفي وظائفها وأدوارها.

لذا، فإن ما تحاول هذه السطور مناقشته ليس أهداف القوميين والإسلاميين بحـد ذاتهـا أو برامجهم، أو تاريـخ علاقتهم بالمصطلح، بل مناقشـة «المرجع العلمـي» أو النظـري الـذي يسـتندون إليـه لتبرير هـذا «الالتفـاف». أعتقد أن «المرجع العلمي» لهذا الالتفاف هو ما كتبه محمد عابد الجابري حول «الدولة والدين» في كتابه: **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**[٢].

يـرى الجابـري أن العوامـل الأولـى المحـددة لثنائيـة الديـن والدولة في «المرجعية النهضوية العربية» ثلاثة:

- استلهام التجربة الدينية الأوروبية.

- شكل الطائفية الدينية.

- ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة.

وهـذه العوامل الثلاثة تختلف، في رأي الجابـري، اختلافًا كليًا عن تلك

---

(٢) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية «التراثية». في هذه المرجعية الأخيرة ثمة «صورة ثابتة» تربط بين الدين والدولة. من هنا «يكمن الزيف في هـذه الثنائيـة» فـي رأي الجابـري؛ «إنـه يتمثّـل بتمسّـك كل طرف بمـا تعطيه مرجعيته، معتبرًا إيّاه الحقيقة الوحيدة الخالدة».

السـؤال: كيف يحلّ الجابري هذه الثنائية؟ يحلّها منهجيًا بـ«تأبيد» منطق المرجعيـات التاريخيـة في «بُنى» والالتفاف على هـذه «البُنى» بـ«اقتراح» يراه «واجبًـا» ومن خارج تاريخية المرجعيات وتفاعل وتعقيد مسـاراتها التاريخية. يقول: «من الواجب، استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضـه بشـعاريْ الديمقراطيـة والعقلانية؛ فهما اللذان يعبّـران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي».

أمـا المبـررات التـي يقدّمهـا الجابـري مـن أجـل التخلّـي عـن مصطلح العلمانيـة، فتتمثل بأجوبة تصطنعها «عقلانية» تشـتغل خارج التدقيق التاريخي فـي التـراث الإسـلامي (آليات عمـل الدولـة والديـن والشـريعة والمجتمع)، وخـارج التدقيـق التاريخـي في نشـوء العلمانية فـي أوروبا وحيثيـات تطوّرها وتعدّدها في التجربة أو التجارب الأوروبية المسـيحية، كما خارج مسـتلزمات وضرورات طرحها وتمثّلها ضمنًا في الممارسة السياسية الإسلامية.

من هذه المبررات التي يسوقها الجابري:

١ ـ أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة (أي ما سمّاه «الطائفية الدينية») هي مشكلة قُطْرِيَة، محصورة في لبنان وسوريا ومصر والسودان. أما بقية أقطار الوطـن العربـي (ويعني: المغـرب وموريتانيا والجزائر وتونـس وليبيا والأردن والسعودية واليمن ودول الخليج والعراق)، فهي لا تعاني طائفية دينية إطلاقًا، وأن الأقليات الدينية فيها لا تمثل نسـبةً تجعل من الطائفية الدينية فيها مشكلًا اجتماعيًا، وبالتالي سياسيًا.

٢ ـ على مستوى الترجمة، يرى الجابري أن كلمة «لاييك» «Laïque»، لا ترتبـط بأي علاقة اشـتقاقية بلفظـة «العلم»، ظنًا منـه أن العلمانية ـ كما يفترض من دون تدقيق في فقه اللغة ـ مشتقة عند مترجمها من العلم! بل إن الجابـري يذهـب بـلا تدقيق تاريخـي، وكما سـنرى، إلـى أن ترجمتها

واستخدامها حصلا في إطار ثقافة الأقليات غير الإسلامية في بلاد الشام بهدف الانفصال عن «الخلافة العثمانية» وبناء الدولة القومية.

٣ ـ وأخيرًا، فإن الجابري يرى أن اللايكية (Laïcité) «فكرة مرتبطة أصلًا بوضعية خاصة، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية، المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنيًا لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، بل على علاقة تمر عبر رجل الدين، الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط تنظيميًا بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرّع الوحيد في ميدان الحياة الروحية».

ولما كانت «هذه الفكرة غريبة تمامًا عن الدين الإسلامي وأهله»، كما يرى الجابري، «لأن الدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر»، فإن الجابري يطلق بلا أدنى قلق معرفي، الحكم التالي: «باختصار، إن طرح شعار اللاييكية ـ أي ما تُرجم بالعلمانية في مجتمع يدين أهله بالإسلام ـ هو طرح غير مبرر».

تحمل هذه المبررات التي يسوقها الجابري مغالطات كبيرة سواء على مستوى أصل المفاهيم وفصلها (جينيولوجية المفاهيم)، أو على مستوى سياقاتها التاريخية.

فالعلمانية كترجمة لـ (Laïcité) أو لـ (Sécularité)، وفقًا للثقافات الأوروبية (الفرنسية أو الأنجلوسكسونية)، لا ينحصر معناها في مسألة الفصل بين الدين والدولة فحسب، كما يحسب الجابري، بل إنها كمنطلق هي موقف إبستمولوجي معرفي، وموقف اجتماعي مدني. والمترجمون العرب الأوائل لم يشتقّوها من «العِلم» بل من «العَالَم»، كي يدلّوا على المعاني التي ترتبط بهذا المصطلح (الدنيا، الناس، الزمن). والمترجمون لم يكونوا من أقلّيات بلاد الشام وإن استخدمها مثقفو بلاد الشام لاحقًا مسيحيين ومسلمين.

إن الترجمة العربية للمصطلح جاءت في سياق الجهد التحديثي الذي قام به محمد علي باشا في مصر. جاء في **المعجم الوسيط**: «والعلماني نسبةً إلى العلم (بفتح العين) بمعنى العالم وهو خلاف الديني والكهنوتي». ويرى

باحث عربي في محاولة لتأصيل الكلمة معجميًا: «إن أوّل المعاجم التي استخدمت علماني... معجم ألّفه الياس بقطر المصري عام ١٨٢٨. وقد وردت كلمة علماني (بفتح العين) ترجمته للكلمة الفرنسية Laïque، ثم تتابع دورها في المعاجم ثنائية اللغة»[٣].

أما عن حجة «الطائفية الدينية» التي تفسّر طرح العلمانية في أماكن (حيث التعدد الديني) ولا تبرر طرحها في أماكن أخرى (حيث التجانس الديني أو الأكثرية الدينية)، فإنها حجة غير تاريخية وغير واقعية، أي إن التاريخ والواقع يدحضانها. فالمشكلة ليست فقط مشكلة علاقات ما بين طوائف دينية؛ إنها مشكلة علاقة بين أفراد ومواطنين واعتقادات وقناعات على مستوى العلاقات في حيّز المجتمع الواحد، أو حيّز العلاقة بين المجتمع والدولة، أو حيّز العلاقة بين المجتمعات. ومن المعروف أن الاعتقادات والقناعات ليست دينية فحسب، بل هي أيضًا أفكار وآراء ومواقف تصدر عن جماعات كما تصدر عن أفراد. فالمشكلة، إذن، تبقى مشكلة الوضع أو الحيّز أو المنطلق أو المآل الذي يُصاغ من خلاله لا الموقف السياسي فحسب، بل كل موقف من الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية، بل وكل إدراك لها والتعامل معها على قاعدة حق الاختلاف لا واجب التسامح أو استحسانه وفقًا للقدرة.

بهذا المعنى تصبح العلمانية حاجةً وضرورةً لكل المجتمعات، سواء أكانت متجانسة أم متعددة دينيًا. بل إن المجتمع المتجانس دينيًا حيث لا «طائفية دينية» وفقًا لحجة الجابري، هو الأكثر حاجة إلى العلمانية، لكي يعبّر عن تعدّده المكبوت والكامن. وإلا فإنه عبر وحدته الموهومة (التجانس الديني) سيتآكل وينفجر. لأن «الوحدة» بلا تعدّد هي أحادية مفجّرة للذات نفسها. ومثّل الجزائر كان مثلًا ساطعًا عن حالة انقسامية واستئصالية هي أسوأ من حالة «الطائفية الدينية» التي ينسبها الجابري إلى المجتمعات العربية المتعددة دينيًا.

وأرجّح أن كل هذا الالتباس الذي يقع فيه الجابري ويُوقع فيه أنصاره من دُعاة الفكر القومي الجديد «المتصالح» سياسيًا مع الإسلام، مردّه إلى

---

(٣) السيد أحمد محمد فرج، «علماني وعلمانية، تأصيل معجمي،» الحوار، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦)، ص ١٠١ - ١١١.

فهم غير دقيق، بل أحيانًا غير سليم، لوضعين تاريخيين: الوضع الأوروبي المسيحي والوضع العربي ـ الإسلامي.

مرة أخرى، يقع الجابري، وكما كان حاله في شرح الديمقراطية والشورى، في أسر ما يسميه «المرجعيات» التي يتمثلها صورًا تاريخية ذهنية مغلقة. ذلك أنه بعبارات قاطعة وواثقة بالنفس حتى اليقين، يقدّم التوصيف الأبدي لكل من الوضعين: في أوروبا، اللاييكية استُعملت للدلالة على العداء لرجال الدين ومؤسساتهم وخاصةً التعليمية منها. وفي عالم الإسلام و«أهله» لا رجل دين، لا هيمنة دينية، لا وسيط، لا سلطة روحية مختصة ولا سلطة زمنية مختصة.

وهذا، في رأيي، وجهٌ تبسيطي للمشكلة وتسطيح لها لأنه يختزل التاريخ الأوروبي، كما يختزل التاريخ الإسلامي في صورتين ذهنيتين.

فإذا كان للجابري أن يفهم الإسلام وفقًا لاجتهاده، بأنه بلا وسيط وبلا رجل دين وبلا هيئة دينية، فهذا من حقّه في الاجتهاد الذي يتيحه الإسلام القرآني، أي القراءة المباشرة للقرآن الكريم. أما أن يعمّم فيقول إن تلك الفكرة (فكرة المؤسسة الدينية والوساطة) هي غريبة عن «أهل الإسلام»، أي غريبة عن تاريخه ومجتمعه، فهذا تعميم يحتاج إلى إعادة نظر وفي ضوء دراسات حديثة رأت في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي مؤسسات دينية وعلاقات معقّدة وملتبسة ومتمايزة بين مستويات الدين والدولة والشريعة، كما رأت نزوعًا، بل عزمًا وقرارًا، لدى الدولة الإسلامية (الدولة السلطانية المتأخرة) لمصادرة الدين وتقنينه في مؤسسات، أهمّها مؤسسة مشيخة الإسلام، وكما كان الحال مع الدولة العثمانية والدولة الصفوية[٤].

كما أن تعميم القول بوساطة الكنيسة ورجل الدين في التجربة الأوروبية المسيحية، أو القول بسلطتين منفصلتين، كما هو شائع لدى كتّاب عرب وغير عرب، أمرٌ يحتاج إلى إعادة نظر أيضًا، في ضوء دراسة حركة الإصلاح الديني

---

(٤) للتوسّع في هذا المنحى من الفهم الذي يرى أن ثمة مؤسسات دينية في التاريخ الإسلامي، مارست سلطات وشاركت السلطات في ثنائية سلطوية، متناحرة أحيانًا ومتحالفة أحيانًا أخرى، كانت موجودة وقائمة: يُراجع كتابنا: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والدولة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(البروتستانتية) والإصلاح الديني المعاكس، وفي ضوء ما قدّمه ماكس فيبر من أطروحات حول العلائق بين مستويات السياسة والدين والاقتصاد والمجتمع.

لسنا هنا في وارد توسيع الأفكار التي تتعارض مع فكرة الجابري عن العلمانية وعن مساراتها وسياقاتها التاريخية، كما تتعارض مع تعاطيه مع مسألة العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي. إن تاريخية هذه العلاقة المعقّدة والمركّبة، التي يُمكن أن ندرسها من باب إشكاليات العلاقة بين «الفقيه» و«السلطان»، تحتاج إلى دراسات معمّقة ومتخصصة لرؤية الحيّز السياسي والدنيوي، كما الحيّز الديني والشرعي، ولتفكيك الخطاب الذي يحملها بصورة ملتبسة أو حاجبة لحقائق الأشياء. ليس صحيحًا على طول الخط أنه لم يكن هناك سلطة زمنية وسلطة روحية. الصحيح على مستوى المنهج البحثي لا على مستوى التقرير، أن ندرس الظواهر التاريخية الإسلامية عبر مسمّياتها ودلالاتها الصريحة أو الضمنية. وهذه بعضها: تجاذب سلطة الفقهاء وسلطة السلاطين، تجاذب السياسات الشرعية والسياسات السلطانية، تجاذب الفتاوى وقوانين نامه (في العهد العثماني)... وكل هذا يجب دراسته بمنهج تاريخي وظيفي للمواقع والمناصب والأدوار، وليس بمنهج المفردات وتماثلها أو تفارقها كبُنى أو مرجعيات ثابتة وبمعانٍ لا تتزحزح. فإذا لم يكن هناك «كنيسة» في التاريخ الإسلامي، فهذا لا يعني أنه لم يكن هناك «مؤسسة دينية» ومواقع «وظيفية» للعلماء والفقهاء، وفتاوى تحلل وتحرّم، تكفّر وتستحسن، تعفو عن أحدهم أو تهدر دمه.

كان محمد أركون في مقاربته للعلمانية ـ وإن كان قد غرق في استطرادات تعليمية وتربوية منهجية ـ أكثر شفافية وجرأة علمية في طرح الإشكالات التي تثيرها العلاقة بين الإسلام والعلمانية. فهو إذ يدعو إلى التعاطي مع الظاهرة الدينية كمعطى ثقافي واجتماعي وإيماني لائق، لا يُمالئ الإسلام السياسي في مشروع توفيقي بين «القومية» و«الإسلام»، ولا يلتف على العلمانية ليراها غريبةً عن الإسلام والمجتمع الإسلامي؛ إنه يشخّص مساوئ التمثّل الأيديولوجي ـ العقيدي لها (للعلمانية) سواء في فرنسا أم بلاد العرب، فيسمّي تمثّلها بصيغة العقيدة المناضلة (Laïcisme) ويسمي أنصارها بهذا المعنى (Laïcistes)، وبالعربية «علمانوية» و«علمانويين». كما يسمّي

التمثّل الإسلامي بصيغة عقيدة نضالية سياسية (Islamisme)، ويسمّي أنصارها (Islamistes)، وبالعربية «إسلاموية» و«إسلامويين».

وأحسب أنه بعيدًا من هذين التمثّلين (الإسلاموية والعلمانوية) تندرج مصطلحات المسلم والإسلام والإسلامي والإسلامية ومضامينها وتعبيراتها، في إطار من التعدد الثقافي ـ الديني، كما تندرج مصطلحات علماني وعلمانية في إطار مدني رحب لا يكتفي الواحد فيه بقبول الآخر فحسب، بل بالدفاع عن حق هذا الآخر في الرأي والتعبير والاعتقاد.

ولعله هنا يكمن دور الباحث والمثقّف العلماني. ألم يقف علمانيون فرنسيون مع حجاب الفتاة في فرنسا، لأنه تعبير ديني ـ ثقافي شخصي في مجتمع مدني، على الدولة العلمانية (الحيادية) أن تحميه؟ ألم يقرّ أحد قادة الحركات الإسلامية في منفاه بأنه يستطيع هناك أن يُمارس إسلامه أكثر مما يستطيعه في بلده المسلم؟ وهو راشد الغنوشي.

لا أحسب من المفيد أو الجائز علميًا أن يلتف الباحث على العلمانية لأسباب التبس فيها تجاذب الخطابين القومي والإسلامي فتصارعا في العصر العربي الحديث، وكنا وكان بعضنا ضحية هذا التجاذب والصراع بسبب طغيان الأيديولوجيا على البحث، بل اللائق أن نبحث عن علمانية هي ضرورية للديمقراطية نفسها، بل هي شرطها لحماية الدين نفسه ولكي لا يصبح الدين أيديولوجية استبداد ديني، تمامًا كما وعى كتّاب النهضة هذا الأمر باكرًا فلاحظوا الاستبداد وعاينوه يُمارس بين مؤسستين أو شعبتين: «شعبة الاستبداد الديني» و«شعبة الاستبداد السياسي»، على حدّ قول كل من حسين النائيني وعبدالرحمن الكواكبي.

والآن بدلًا من استيعاب المصطلحات والأفكار الجديدة واستنباتها في البيئة الثقافية العربية واستدخالها في المسلكيات والأخلاقيات، يجري الحديث عن مرجعيات وأنساق وبُنى، وتجري عملية انتقاء واستبعاد تتحكم فيها السياسات اليومية لا الاجتهاد البحثي الطويل النفس.

يجيز الجابري لنفسه الدعوة إلى استنبات الديمقراطية، التي هي غير الشورى، في البيئة العربية، في حين يطلب وجوبًا، استبعاد «العلمانية» من القاموس القومي العربي بحجة عدم واقعيتها في المجتمعات الإسلامية؟ تُرى

من يقرّر ما هو عقلاني أو واقعي في مجتمعات تزخر بالتحوّلات والاحتمالات الكبرى الممكنة، كما تزخر تواريخها وكل التواريخ العالمية بالمسكوت عنه أو اللامفكّر فيه؟ وكما جاءت الثورات الشعبية العربية الأخيرة لتثبت أن ثمة احتمالات كامنة في داخل تاريخ المجتمعات، لا يحسن الباحث قراءتها واستشرافها دائمًا.

رابعًا: الفلسفة السياسية والتاريخ: ناصيف نصار في تصورات الأمة المعاصرة(*)

يتميز كتاب ناصيف نصار **تصورات الأمة المعاصرة**(٥)، بأنه كتاب جامع ومحوري في الوقت نفسه. جامع لأنه يشتمل على دراسة أبرز كتّاب ومنظّري الفكر العربي الحديث والمعاصر، منذ جمال الدين الأفغاني وحتى خالد محمد خالد وأنطون سعادة وجمال حمدان؛ ومحوري لأنه يجعل من محور الأمة ـ كمفهوم وصورة ـ حقلًا للبحث في نصوص هؤلاء الكتّاب والمفكّرين.

وهو إلى جانب سمته المزدوجة (الجامعة والمحورية) يقدّم عنصرين جاذبين ومفيدين: عنصر التعاقب التاريخي، وهو أمر لا بد منه لفهم سياق الأفكار وتتابعها، تطورًا أو انقطاعًا، في أزمنتها ومراحلها؛ وعنصر المشاهد أو السيناريوهات التي اجتهد ناصيف نصار في تسمياتها انطلاقًا من السمة الغالبة فيها، فكانت تسمياته للتيارات الفكرية عناوين أبواب الكتاب وفصوله وعنصر توضيح وتصنيف وتبويب. وهكذا تداخلت وتكاملت العناوين العامة والخاصة مع تسلسل الأسماء وتعاقب التواريخ في حركة مشهدية تحمل عنوانًا كبيرًا: **التصورات الدينية والتصورات اللغوية والتصورات الإقليمية والتصورات السياسية**. وفي داخل كل تصور تصورات فرعية، كما تقرأ مثلًا داخل التصور الديني، التصور التوفيقي والسياسي واللاسياسي... إلخ.

لا شك في أن ناصيف نصّار واعٍ لظاهرة التداخل والتشابك بين

(*) محاضرة ألقيت في الحركة الثقافية ـ انطلياس بتاريخ ٦/ ٤/ ١٩٩٥، ونشرت في: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).

(٥) ناصيف نصّار، تصورات الأمة المعاصرة (بيروت: منشورات أمواج، ١٩٩٤).

التصـورات، وهو يشـير إلى ذلك مـرارًا. إلا أنه يبـدو أن الحاجة إلى التبويب واسـتخدام منهـج الأنمـاط والنماذج في التاريـخ والتحليل، تدفـع إلى اعتماد أسلوبٍ يُسهّل على الباحث مسار التحليل والتوصيف، كما يسهّل على القارئ المتابعة والقراءة من الغلاف إلى الغلاف بقدر من الوضوح والتماسك والمتعة والفائدة.

لكن السـهولة والتسـهيل، من جهة أخرى، قد يكـون لهما محاذير أيضًا، فيوقعـان فـي مـا لا يريـد الباحـث أو لا يتوخاه، أو في مـا يندفع إليـه اندفاعًا لا واعيًا، وأحيانًا اندفاعًا ملتزمًا بفكرة عن سابق تصور وتصميم.

ولعل الفكرة الدافعة أو الفرضية التي نقرأها صراحةً أو ضمنًا في نصوص ناصيـف نصّـار هي فكرة إحـداث القطيعة بين التصور الدينـي للأمة والتصور التاريخـي لهـا؛ وهي فكـرة احتلت عنوانًا لأحد كتبه القديمـة مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ[6]، وها هي الآن تتخلل النص كجهد نظري ـ فلسـفي عن حل لمشـكلة التناقـض بين الأمة بالمعنـى الديني، والأمة بالمعنـى الحديث، وهي المشـكلة التـي يراها ناصيف نصـار متأتية عن أن الفكر النقـدي الذي بدأ مع التصور الديني اللاسياسي (ويقصد علي عبدالرازق) لم يُستكمل داخل الفكرة الإسـلامية، فارتـد إلـى فكـر الإخـوان المسـلمين، الـذي «اسـتحوذ عليه نقد الخارج»، إلى الدمج بين الديني والسياسـي (ص١٣٣)[*]. لكن فكرة القطيعة هذه التي تدفع الباحث إلى ممارسة النقد حيال الخطاب الإسلامي، تدفعه إلى الامتناع عن ممارسة النقد حيال الخطاب القومي، ولا سيما «القومي الإقليمي المتحدي»، ممثلًا بفكر أنطون سعادة.

كنت أتساءل لدى قراءتي المتابعة في الكتاب، ما هو «الديني» و«السياسي» و«التاريخي» و«الزمن الحديث» و«الزمن القديم»؟... إلخ، وكنت أتساءل أيضًا، ولا أزال: أي فلسفة وأي مفاهيم وأي مناهج شكّلت مرجعيات النص؟

---

(٦) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨؛ ط٢ (موسعة)، ١٩٨٠).

(*) أرقام الصفحات الواردة بين قوسين ضمن المتن تحيل كلها إلى كتاب ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة في طبعته المذكورة آنفًا.

وبـدا لـي أنه من الصعب الإجابة عن تسـاؤلات هي بالنسـبة إلى القارئ مشـروعة. لكن الإجابة متغيرة ومتبدّلة: متغيرة تغيّر المشـاهد والسـيناريوهات في الكتاب الذي يلخص تجربة قرن أو أكثر من تعاقب الأفكار، ومتبدلة تبدل الحـال المعرفيـة لدى الفرد الباحـث خلال التجربة الشـخصية الحاصلة بفعل التراكـم المعرفي من جهة، وعمق التحوّلات العميقة ووطأة الأحداث الكبرى في الزمن الفردي المعيش من جهة أخرى، وهو زمن صعب.

وبدا لي أيضًا ـ وأنا أعي هذه الصعوبة وأعانيها ـ كم هي متسرّعة وسطحية تلـك المراجعـات النقدية التـي تدّعي «العلم» و«الموضوعيـة» في التعامل مع كتـاب لناصيف نصـار أو لغيره بذل صاحبه جهدًا وعمـرًا ومعاناة في إعداده، ولا يزال يطمح إلى اسـتكماله. وفي حالة ناصيف نصار، فإنه يَعدُنا بجزء ثانٍ يتعلق كما يقول بـ«إنجاز التحليل المتعلق بعوامل التصورات ووظائفها النفسية والسياسـية والاقتصاديـة والاجتماعيـة والمعرفيـة وسـواها...» (ص ٥٣٧). فالبحث الجدي هو الذي يطرح أسئلة جديدة ولا يقدّم إجابات ناجزة.

وعلـى قاعـدة هاتين الملاحظتيـن المتعلقتين بطبيعـة قراءتي، حاولت أن أتعامل مع الكتاب ومع الباحث الذي قرأتُ له على امتداد أكثر من عقدين.

والصعوبة التي تواجهني هي في تقديم قراءتي في عجالة، ولعلّ مقدمتي استنفدت العجالة نفسها، ومع ذلك أراها ضرورية لتوضيح موقفي.

لقـد قرأت الكتـاب كله، وبدا لي أنه من الصعـب الاكتفاء بالحديث عن فصـل أو باب معـزول عن الآخر. ولكن بدا من الأصعـب أيضًا الحديث عن كل مـا فـي الكتـاب مـن فصـول أو أبواب. لهـذا، سـأكتفي بإثارة إشـكاليات ارتسـمت أمامـي من خلال مشـهدين: مشـهد التصـور الدينـي التوفيقي الذي يتناول أعلام الإصلاح الإسلامي (من جمال الدين الأفغاني حتى رشيد رضا)، ومشـهد التصـور الإقليمي المتحدي الذي يتناول أساسًـا فكر أنطون سـعادة. وسأحاول أن أختصر هنا لأن المشهدين ـ الفصلين هما إثنان من أصل خمسة عشـر فصلًا، وبينهما أطروحات كثيرة تطل وتتشابك مع الأطروحات الأخرى في الفصول الأخرى.

وإذا كان البحـث الجـدي، كمـا قلـت، هـو الذي يطـرح أسـئلة جديدة،

فالقـراءة التـي تطمـح أن تواكـب هـذه الجدية، هي القـراءة التـي تضيف إلى الجديـد أسـئلة جديدة أيضًا، ولعل العدّة التي تسـعفني هـي في حقل المعرفة التاريخيـة. وناصيـف نصـار هو مـن الباحثيـن القلة فـي العالم العربـي الذين يحاولـون مـن موقـع البحث في الفلسـفة، الارتـكاز على المعطـى التاريخي. وستكون ملاحظاتي مستمدة من هذا الحقل أساسًا.

فـي معرض تعاملـه مع فكر جمال الديـن الأفغاني، يقـدّم ناصيف نصار إشـارة موفّقة إلـى مرجعيتي الأفغاني في نظرة هذا الأخيـر إلى القومية والأمة والدولـة: نظرة مثالية للأمة الإسـلامية في عهودها الأولى (العهد الراشـدي)، ونظرة تاريخية خلدونية (ص٣٩).

الإشـارة فـي رأيي مهمة جـدًا وعلى قدر كبيـر من الخطورة، ولكن للأسـف، ينقطع انسيابها التاريخي ومنطقها في تحليل ناصيف نصار عندما يتدخل مبررًا القطع بقوله: «لا تهمنا هذه الناحية (التاريخية) بقدر ما تهمنا الناحية الشرعانية» (ص٣٩).

والناحيـة الشـرعانية فـي فكـر جمـال الديـن الأفغانـي، وكمـا تفهـم من المؤلـف، تبرز في اهتمـام الأفغاني بإبراز دور الدين الإسـلامي كرابط لعلاقة عامة، هي علاقة المعتقد المتجاوزة للعصبيات والجنسيات. أما ظاهرة التجزئة فهـي نتـاج السياسـات الخلافيـة والتجزيئية التي ينسـبها الأفغانـي إلى الأمراء والسـلاطين، ثم إلى السياسـات الاسـتعمارية. والمآل هو التشديد على مقولة «الأمة الإسلامية» والوحدة الإسلامية القائمة على «رابطة الشريعة» (٤٣). من هنا، في رأي نصار، توجّه الأفغاني إلى علماء الدين يُطالبهم بأن يكونوا «أمناء الدين وحملة الشرع ورافعي لواء الإسلام»... إلخ (ص٤٣).

تسـاؤلي هـو التالي: لو أن ناصيف نصار تابـع القراءة الخلدونية لخطاب جمـال الدين الأفغاني في علاقة العصبية بالدين، أو لعلاقة السياسـة بالدعوة، لكان توصّل إلى نتائج مختلفة في تقويم أفكار الأفغاني حول «الأمة الإسلامية» و«الجامعـة الإسـلامية» ودور العلماء ووظيفة الشـرعانية فـي خطابه. فخطابه «الدينـي»، الـذي ينقلـه إلينـا ناصيـف نصـار عبـر مقاطـع واستشـهادات (ص٢٨-٤٦)، وإن كان مشـبّعًا بعضـه بصورة ميثولوجيـة بالمرجعية المثالية للحكـم الإسـلامي (ص٣٨-٣٩)، فإنـه لا يـؤول إلـى «نظـرة ثيوقراطيـة»

(ص٣٨) في مجمل النص، وفي سياق وظيفة النص في الممارسة الفكرية والسياسية في مرحلته التاريخية، أي في زمنه السياسي والاجتماعي.

فالأفغاني، وقد التقط ناصيف نصار بثقافته الخلدونية انفتاح بعض خطابه أحيانًا على التفسير الخلدوني (ص٣٩)، هو خلدوني بالفعل، لا على مستوى تحليلاته وتفسيراته ـ وهو جانب ضعيف على ما أرى ـ ولكن على مستوى تطبيق نظرية ابن خلدون حول العلاقة بين العصبية كمشروع سياسي وبين الدين كدعوة مقوية للعصبية، أي للمشروع السياسي. أليس ابن خلدون هو القائل: «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، وإن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»؟

إن الأفغاني في خطابه الديني الدعوي وفي ممارساته وتوجهاته ورسائله إلى علماء الدين، ولا سيما إلى علماء النجف، أي إلى مراجع التقليد، يتوجّه محرّضًا ومستنهضًا ومستفزًا حالة الجمود والركود، وخصوصًا لدى العلماء الملتحقين في معظمهم بالسياسات والأجهزة السلطانية. من هنا النبرة الدينية العالية في الخطاب التحريضي الذي كان مسعاه أن يصيب هدفين إستراتيجيين:

ـ محاربة الاستبداد السلطاني الفردي المتذرّع بالدين، وهو ما سمّاه الكواكبي «الاستبداد الديني»، وسمّاه حسين النائيني، أحد علماء النجف والمنظّر الدستوري للثورة الإيرانية عام ١٩٠٦، «شعبة الاستبداد الديني»، ويقصد بها «علماء السوء».

ـ الاستعمار الأجنبي، وللأفغاني نصوص لافتة للنظر في وضوحها لمفهوم الاستعمار كإمبريالية اقتصادية تحاول أن تهيمن على بلدان العالم الإسلامي عبر الشركات والاستثمارات وهيمنة الرساميل.

ولعله في هذا السياق يمكن وضع حادثة اغتيال الشاه، بتحريض من جمال الدين الأفغاني، وإقناع السيد الشيرازي باستصدار فتوى تحريم التنباك في إيران لإسقاط معاهدة حصر التبغ والتنباك مع الإنكليز، ومحاولة الأفغاني إقناع السلطان عبدالحميد بجامعة إسلامية وبحريات عامة في الوقت نفسه. كما يمكن فهم أساليب الأفغاني في التربية والترشيد وبث الوعي في مصر، إذ لجأ بعدما أقفلت أبواب الأزهر في وجهه إلى المقهى

والمحفـل الماسـوني ينشـر أفـكاره مـن خلالهما. ولعلـه من أجل هـذا اتهم بالماسونية من قبل بعض الإسلاميين لاحقًا، هو ومحمد عبده.

وأخلص في ما يخصّ هذه النقطة المتعلقة بالعلاقة بين الناحية التاريخية والناحية «الشرعانية» في فكر جمال الدين الأفغاني، إلى استخدام التعبير الذي سبق أن استخدمه لويس ماسينيون لوصـف «الحالة الذهنية الإسـلامية» في العالـم الإسـلامي آنـذاك، بأنها كانـت نوعًا من «بولشـفية إسـلامية»، أكثر من كونها نزوعًا شـرعانيًا أو ثيوقراطيًا. وأرجّح أن في هذه الاستعارة، على الرغم مما تثيره من مفارقة، بعضًا من الدلالات الخلدونية التاريخية لعلاقة السياسي بالديني. وتوجه سلطان عالييف، أحد الزعماء الشيوعيين في المناطق الإسلامية الروسـية، وفهمه الخاص للماركسـية المحلية، وفي تصديـه للمركزية اللينينية الروسية، جزء من تلك الحالة.

ولعل تجربة رشيد رضا التي تبقى في إطار الاتجاه التوفيقي، أكثر تعبيرًا عن كثافة الالتباسـات في علاقة السياسـي بالديني، وعلاقـة الحدث التاريخي بتحـوّلات النـص ونبضه وانفعالاته. فرشـيد رضـا أكثر تشبّعًا بالثقافة الفقهية وقربًـا لهـا، وأقل إلمامًـا بالثقافة الفلسـفية والاجتماعية والسياسـية من جمال الديـن الأفغانـي. بـل إن مرحلـة رشـيد رضـا، وهي مرحلـة تاريخيـة عاصفة بالأحـداث والانعطافـات والتحـولات الكبـرى المصيريـة أو المغيّـرة فعـلًا للمصائر، مرحلة متقلبة وعنيفة وصادمة (ربما كمرحلتنا اليوم). فمنذ الانقلاب الدسـتوري (١٩٠٨) وحتـى مؤتمر لـوزان (١٩٢٣) وإلغاء الخلافة، شـهدت المرحلة انفجار الحرب العالمية الأولى، وسلسلة المعاهدات السرية بين الدول الكبرى، من سايكس ـ بيكو إلى وعد بلفور، وانقضاض القوميين الأتراك على القوميين والإصلاحيين العرب، وقيام الثورة العربية، ومشـروع المملكة العربية السـورية (فيصـل)، وسـقوط هذا الأخير مع مشـروعه ومشـروع والـده، وقيام الثورة الكمالية التحريرية في تركيا التي عطّلت معاهدة سـيفر، وبروز المشروع السعودي الثاني بقيادة عبدالعزيز... إلى جانب سلسلة من الانتفاضات الشعبية والأهليـة خـلال سـنوات: الانتفاضـة الشـعبية بقيـادة الوفـد في مصـر، وثورة العشـرين في العراق، والانتفاضات السـورية بين عامي ١٩٢٠ و١٩٢٥، وثورة عبدالكريم الخطابي في المغرب، وثورة عمر المختار في ليبيا.

هذه الأحداث الكبرى عاصرها رشيد رضا، بل إنه عاينها وعاناها وتفاعل معها تفاعلًا، واستدخلها في نصّه لا كموضوع متابعة في مجلته المنار فحسب، بل كمحفزات، وأحيانًا كمحددات، بطريقة واعية أو غير واعية.

والدارس لنصوص رشيد رضا لا بد من أن يعير الحدث أهمية خاصة لفهم النص المتزامن معه والمفاهيم التي يحملها. فنصوص رشيد رضا، إذا جُمعت بين عام ١٩٠٨ (تاريخ الانقلاب الدستوري) وعام ١٩٢٦ (تاريخ انعقاد مؤتمر الخلافة)(*)، تبدو في الظاهر مجموعة من الآراء والمواقف المتناقضة. لكنها مع ذلك تبقى محكومة بمنطق داخلي ـ أو بنية فكرية ـ هي بنية الفقيه المجتهد المشدود أولًا إلى أسس علم الأصول (وهو علم منهج استنباط الأحكام)، وهذه سمة لا نجدها عند الأفغاني، وثانيًا إلى الواقع وإلى الحضارة الحديثة.. وهذا التجاذب متحرك بالاتجاهين، تارةً بالاتجاه الأصولي الفقهي، وتارة باتجاه تغليب المعطى الواقعي ـ التاريخي، ولكن دائمًا في إطار من التبرير الفقهي، أي «الاجتهادي»، وذلك وفقًا لوطأة الحدث والموقف منه.

وإني إذ أشدّد على هذا الجانب في علاقة التجاذب داخل البنية الفكرية لرشيد رضا أشدد على الجانب التاريخي المؤثر أيضًا، الذي لاحظت تغييبًا أو إغفالًا له عند ناصيف نصار في معالجته لبعض آراء رشيد رضا. وأعطي مثلًا على ذلك تعريف «أولي الأمر» و«أهل الحل والعقد» في خطاب رشيد رضا. فوفقًا للنص المقتبس عند نصار (ص ٧٤) من كتاب **الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب** يقصر رشيد رضا فهمه لأولي الأمر وأهل الحل والعقد على «العلماء» الذين يمكن أن يحققوا «الوحدة» الإسلامية في السياسة والقضاء «إذا اجتمعوا ووضعوا كتابًا في الأحكام مبنيًا على قواعد الشرع الراسخة موافقًا حال الزمان...» (ص ٧٤). ويعلّق ناصيف نصار محقًا: «يقع السيد رشيد رضا في نوع من الدوار: وحدة الأمة دينيًا شرط لوحدتها سياسيًا، ووحدتها سياسيًا شرط لوحدتها دينيًا، ولكن هذا الدور

(*) هذا ما قمنا به في كتابنا: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا** (بيروت، دار الطليعة ١٩٩٦).

يحل في النهج التوفيقي المثالي الذي اعتمده رشيد رضا من دون صعوبة كبرى. وقوام حله هو نظرية إمامة الضرورة» (ص٧٥).

أتساءل أولًا: أين يقع زمن هذا النص؟ يشير نصار إلى أن بعض نصوص هذا الكتاب كانت جزءًا من «محاورات المصلح والمقلد» التي كُتبت أوائل القرن (ص٦٦). لكن أوائل القرن قد تعني العقدين الأولين؛ وهذان العقدان، كما أشرت، مليئان بالضغوط التاريخية والتحديات. فرشيد رضا عام ١٩٠٥ هو تلميذ محمد عبده الأمين، المعتزل للسياسة؛ وفي أعوام ١٩٠٨ - ١٩١١ هو المتحمّس للدستور ولحزب الاتحاد والترقي وللبرلمان والانتخابات، حتى إنه اشترك بحماسة في الحملة الانتخابية في طرابلس ودمشق لمصلحة الاتحاديين؛ وهو بعد عام ١٩١٣ مساجل عروبي ضد القومية التركية والطورانية؛ وهو عام ١٩١٦ مؤيد ثورة الشريف حسين وداعية له؛ وهو عام ١٩١٩ مؤيد لمشروع المملكة العربية السورية، ومشارك في تأسيس حزب الاتحاد السوري؛ وهو بعد عام ١٩٢٠ محبط ويائس من السياسات الغربية بعد أن افتضح أمر سايكس ـ بيكو وبلفور ومحادثات مكماهون ومقررات مؤتمر الصلح في باريس. ويقع نظره على مركزين متحركين، فيراهن عليهما تباعًا: الأول مركز الأناضول حيث قام مشروع مصطفى كمال لتحرير تركيا؛ والثاني مركز الجزيرة العربية حيث قام مشروع عبدالعزيز بن سعود مجددًا المشروع الوهابي ـ السعودي في محاولة توحيد نجد والحجاز وأقسام أخرى من الجزيرة.

بالنسبة إلى دلالات الحدث الأولى في فكر رشيد رضا، يبدو أن وجه الحدث وإشعاعه كانا كبيرين. فمصطفى كمال بدا من خلال مقاومته (قبل عام ١٩٢٣) بطلًا وغازيًا وسلطانًا يستعيد في ذاكرة رشيد رضا الفقيه صورة سلاطين بني عثمان الأوائل، ولا غضاضة أن يفك مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة. فالسلطنة كانت كمفهوم وكمؤسسة قد دخلت في مشروعية الحكم الفقهي منذ الماوردي، وإن ضعفت الخلافة أو تلاشت. وأعتقد أنه في هذا السياق التاريخي الحرج، وضع رشيد رضا مجموعة مقالاته التي جمعها في كتابه الخلافة أو الإمامة العظمى (١٩٢٢). وفي هذا الكتاب وفي رسائل أخرى بعثها إلى صديقه شكيب أرسلان يقترح رشيد رضا أن يعلن مصطفى

كمال نفسه سلطانًا أو خليفة على العرب والأتراك، وأن تكون الموصل مركزًا للخلافة الجديدة[٧].

واللافت للنظر في هذا السياق، إضافة إلى التماثل في الذاكرة التاريخية ـ الفقهية عند رشيد رضا بين شخصية القائد (مصطفى كمال) وشخصية السلطان ـ الخليفة، أن رشيد رضا يطوّر مفهومه لأهل الحل والعقد ولمفهوم الشورى تأسيسًا على التجربة التاريخية في تركيا، إذ يَعُد انتخاب برلمان أنقرة لمصطفى كمال بيعةً تتمأسس في البرلمانية، وأهل الحل والعقد هم النواب المنتخبون من الأمة وليس العلماء وحدهم، مثلما رأى نصار عندما لاحظ وقوع رشيد رضا في الحلقة المفرغة (الدوران).

غير أن هذا الشدّ بالأحداث الموحية إلى حقل الفقيه وذاكرته واجتهاده، كان يصطدم باستراتيجية «كمالية» كانت تبني حساباتها خارج هذا الحقل، أو في حقل آخر مقطوع عن الفقه والذاكرة التراثية وهموم الاجتهاد. وكان جواب شكيب أرسلان الأكثر اطلاعًا على السياسات الدولية والإقليمية والأكثر معرفة بمصطفى كمال نفسه، جوابًا غير مشجع على المضي في تلك التصورات التي عبّر عنها رشيد رضا.

لكن خسارة الرهان على مصطفى كمال (تأكد ذلك بعد لوزان وإلغاء الخلافة)، تتوازن في رهان فقهي ـ سياسي جديد يراوح بين متابعة مؤتمرات الخلافة وتأييد المشروع الوهابي ـ السعودي الجديد. ولعل هذه المرحلة الأخيرة كانت حاسمة في دفع رشيد رضا نحو مزيد من السلفية على حساب الإصلاحية القديمة التي حملت روحها التنظيمات العثمانية، وحمل لواءها أساسًا الأفغاني ومحمد عبده، ولم يكن مفهوم الدولة الدينية ـ أو الدولة الإسلامية ـ يحتل موقعًا أساسيًا في هذا التفكير.

كان يمكن لفكر رشيد رضا التوفيقي، المؤسَّس في شق كبير منه على إصلاحية محمد عبده واستبعاده للدولة الدينية في الإسلام، أن يقود جدليًا إلى فكر علي عبدالرازق الذي قطع نهائيًا مع مؤسسة الخلافة ليدفع بالتحليل الخلدوني الذي سبق أن ميّز بين الوازع العصباني والوازع الشرعاني

---

(٧) هذه المعطيات موسعة في: كوثراني، المصدر نفسه.

في السياسات، إلى حيز وضعاني يعمل من خلاله العقل السياسي على استنباط النظام السياسي المناسب للدولة.

والواقع أن الشق السلفي في فكر رشيد رضا عاد وتغلّب بسبب وطأة الأحداث والانشداد الطوباوي نحو الخلافة كمخلّص في وضع تاريخي اتسم بالضياع والتشتت والسيطرة الأجنبية ونمط من الليبرالية البرلمانية التي استوعبتها سياسات الأعيان والباشوات والبكوات. وكان هذا الوضع البيئة التاريخية الممهدة لتواصل الشق السلفي عند رشيد رضا مع فكر حسن البنا ومشروع الإخوان المسلمين الذي تغلّب. وهذه نقطة يلحظها نصار بدقة.

غير أن قراءة تاريخية ـ اجتماعية وسياسية وثقافية متكاملة للمجتمعات العربية في الربع الثاني من هذا القرن (١٩٢٥ - ١٩٥٠) تلقي مزيدًا من الأضواء على عملية التحوّل من الإصلاحية المجددة التي يسميها نصار الاتجاه التوفيقي، إلى أنماط من الحزبية الدينية والقومية الدمجية، حيث يمكن أن أرى في هذا الفكر الحزبي منهجًا واحدًا يحكم رؤية العلاقة بين الدولة والأمة وبين الحزب والمجتمع. فالحزب أداة النخبة المتماهية مع الأمة للإمساك بالدولة، والدولة أداة إنشاء التاريخ وفقًا لتصور الحزب وأفكاره. كان هذا الفكر الحزبي ردًا على تعثر التجربة الليبرالية العربية التي وقعت في أسر سياسات الأعيان والباشوات، وتصورًا بديلًا للتجربة قضى عليها بدلًا من أن يصلحها.

من هذه الزاوية، أرى أن بين الفكر الديني ـ السياسي، بحسب مصطلح ناصيف نصار، الذي أفضّل تسميته الحزبية الإسلامية، وبين الفكر القومي، قاسمًا مشتركًا، هو طبيعة النظر إلى عناصر الأمة والدولة والمجتمع والحزب والتاريخ وطبيعة العلائق في ما بينها. فقد تتغير الأطر الجغرافية للأمة وفقًا لتعريف هذه الأمة، وقد تتغير المرجعيات النظرية والمعرفية للتنظير لها وتعيين معيارية تجانسها ووحدتها، ولكن تتشابه في كل النظرات، أو تتقارب، النظرة العلائقية والوظائفية ما بين تلك العناصر: عناصر الأمة والدولة والمجتمع والحزب والتاريخ.

في ما بين قومية الإسلام عند حسن البنا، وقومية اللغة عند ساطع

الحصري، وقومية البيئة الجغرافية ـ الاجتماعية عند أنطون سعادة، ألا تتماثل (ما بين هذه النظريات التي تنحو نحوًا عقائديًا) طبيعة النظرة إلى الأمة كماهية وجوهر، وإلى الدولة كفكرة متسامية ومقدسة، هيغلية في كل الأحوال[٨]، وإلى المجتمع كحقل بشري وموضوع للفعل والتأثير والصهر والدمج والتوحيد والتجانس؟ وكلها مفردات تمتلئ بها أدبيات الفكر القومي أو الفكر الإسلامي في الخلفية العقائدية والنمط الحزبي.

من هذه الزاوية، أفترق عن ناصيف نصار الذي أسهب في الحديث عن التصورات اللغوية والإقليمية للأمة، بوصفها تصورات تقطع مع التصورات الدينية (المثالية) ليعطي أهمية خاصة لرجلين هما: **أنطون سعادة وجمال حمدان.**

لا شك في أن لهذين الرجلين أهميةً خاصةً تكمن في إبرازهما ـ ارتكازًا على العلوم الجغرافية والإثنولوجية والتاريخية ـ دور البيئة الإقليمية (المكان) في تكوين الأمة أو الجماعة الوطنية.

ولكن يبقى لهذا الإبراز دلالات مثيرة لبعض الاختلاف مع نصّار من زاويتين:

ـ من زاوية وظيفة العلوم الاجتماعية وتطورها ومدى اعتبار وعي أزمنتها الوضعية، أي نسبيتها في الزمان والمكان: أي مدى الموضوعية والتاريخانية التي تقدمها.

ـ ومن زاوية الاختلاف حول تقويم موقع كل من أنطون سعادة وجمال حمدان في النظام المعرفي والدور التاريخي. من هذه الزاوية يمكن القول إن أنطون سعادة استخدم الجغرافيا ـ التاريخية ومعطيات العلوم الاجتماعية ليوظّفها في مشروع سياسي وحزبي وعقائدي وزعامة ـ أو على الأقل تلك كانت نتائجها. أما جمال حمدان فهو باحث أو مفكّر حاول أن يفهم في المرحلة الناصرية وصعود الإفريقية ـ الآسيوية في العالم الثالث، تدرّج دوائر الانتماء تأسيسًا على الخصوصيات الجغرافية ـ التاريخية. ولم يكن يطمح إلى تأسيس عقيدة. لقد دعا إلى منهج في البحث يندرج في

---

(٨) ولو أن نصار نفى هذه عن أنطون سعادة.

منهج الجغرافيا ـ التاريخية والجغرافيا ـ السياسية (الجيوبوليتيك)؛ وهو منهج برع فيه باحثون غربيون أمثال: لومبار، وبروديل، وبلانول، وميكيل (Lombard, Braudel, Planohl, Miquel).

يرى ناصيف نصار أن «استخدام العلوم الاجتماعية اتسع انطلاقًا من علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، وأعطى نتائج مهمة في تآليف أنطون سعادة وفي تآليف جمال حمدان، توازي، على الأقل من الناحية النظرية، النتائج التي أعطاها استخدام هذه العلوم لمصلحة التصور اللغوي» (ص٥٣٩). هذا صحيح بوجه عام، ولكن في زمنهما.

أتساءل اليوم، وبخاصة بالنسبة إلى مرجعيات أنطون سعادة، ألم تتطور العلوم الاجتماعية بعده، فتضع اليوم في يد الباحث عدةً معرفية مستمدة من التاريخ الاجتماعي والأنثروبولوجيا الثقافية والألسنية، وبخاصة بعد بروز المدرسة الأمريكية النسبية وأعمال ليفي ـ ستراوس وتلامذته والتحليل النفسي والابستمولوجيا، من شأنها إعادة النظر في أفكار سعادة وتفكيك خطابه وخطاب قوميين آخرين سبق أن استخدموا نظريات عصرهم الاجتماعية، أو ما قبل عصرهم أمثال ساطع الحصري وعفلق والأرسوزي وآخرين...؟

في رأيي، إن تطوّر العلوم الاجتماعية والسياسية والإستراتيجية يطرح اليوم إشكاليات أخرى تتجاوز الصيغ التي طرحتها مدارس الفكر القومي كلها حول الأمة والدولة والمجتمع وقضايا الوحدة والاختلاف والتعدّد.

وإذ لا يتسع المجال لإثارة هذه الإشكاليات الجديدة لدى المنظّرين القوميين كلهم، نكتفي بإثارة أسئلة حول بعض أفكار سعادة حيث تتقاطع عندها أيضًا أفكار المنظّرين القوميين العرب أيضًا.

ـ كيف تتجلى «ديمقراطية الدولة القومية» في التاريخ؟ وخصوصًا أن نصّار يجاري أنطون سعادة في القول «إن الدولة الديمقراطية القومية هي أقل الدول سيطرة على المجتمع» (ص٤٢٥).

ـ كيف يمكن للديمقراطية أن تتحقق في إطار العلاقة بين المجتمع والدولة، والدول في فكر سعادة «تنشئ التاريخ»؟ لا بالمعنى الهيغلي ولابالمعنى الفاشستي، كما يستدرك نصار، ولكن بالمعنى السوسيولوجي التفاعلي الذي له أصول في «الفكر الخلدوني والفكر اليوناني».

ومـع كل تقديري لمعرفة نصار بابن خلـدون ـ إذ كان موضوع أطروحته الأولى ـ فإن دورات الدول تأسيسًـا على نشـوء العصبيات وضعفها، لم تنشئ التاريخ بصورة تراكمية وتصاعدية في التاريخ الإسـلامي، بل إن الأسـاس في نظرية ابن خلدون في إنشاء التاريخ هو الاجتماع البشري ممثلًا أساسًا بالعمران والحضـارة لا بحركيـة العصبيـات والـدول التـي هـي جـزء من هـذا العمران البشـري، ولا يمكـن أن تختزله إلى تغلب وسياسـة استتباع وفقًـا لتعابير ابن خلدون.

صحيح أن أنطون سعادة تأثر بابن خلدون وبغيره، كما يقول نصار، لكن القـول بـدور الدولة وعلى هـذه الطريقة، هـو قول حديث ينتظـم في مدارس الفكر القومي منذ الثورة الفرنسـية، وفي أجواء الهيغلية التي سـادت ولم تهتز ولـم تختـرق نقديًا إلا مـع نيتشـه وتأثيراته وأفـكار المـدارس الأنثروبولوجية الحديثة ومدارس التحليل النفسـي ومدارس التاريخ، ومنها مدرسـة الحوليات (Les Annales)، التـي أبرزت مجتمعةً دور المجتمعات الأهلية والمدنية وقضايا التعدد والاختلاف داخل المجتمع القومي نفسه.

ـ مـن الـذي يقـرر ما يسـميه أنطون سـعادة مصلحـة الشـعب ذي الحياة الواحدة الممثلة بالإرادة العامة؟ (ص ٤٢٥).

ـ وما موقفه من مسـألة التعدد السياسي والحزبي والاجتهادات المختلفة حـول رؤية المصلحة العامة؟ وخصوصًا أن الحكومات تقدم نفسـها تجسـيدًا للدولة، أي «لحقيقة الأمة وإرادتها العامة».

ألا يوافقنـي نصـار ـ وهو على ما أظن من الداعين المتحمسـين لاعتماد العلـوم الاجتماعية والإنسـانية المعاصـرة في فهم الظواهر السياسـية والثقافية والحضاريـة ـ فـي أنـه آن الأوان لنحوّل الاهتمام بالمسـألة الدينية وبالمسـألة القومية، وبالتالي بمسـألة الأمة، من مسـتواها السياسي العصباني (أي مستوى الاسـتيلاء علـى الدولة)، ومـن مسـتواها العقيدي والشـرعاني، إلى مسـتواها الاجتماعـي والقيمـي والمسـلكي، فندخـل هذه المسـتويات فـي مناهج علم الاجتماع الديني والأديان المقارنة ودراسة الثقافات والحضارات؟

ألا نلمـس بدايـات هـذا الطرح لدى عـدد من أصحاب «التصـور الديني

التوفيقـي» (الأفغاني وعبـده والكواكبي...) الذين لم يطرحـوا دعوة إلى دولة دينيـة، بل طرحوا الدين مـن زاوية حركية المجتمع والثقافـة وحركة الاجتهاد لإدخال المجتمعات الإسـلامية الراكدة آنذاك فـي حركة التاريخ العالمي؟ ألا يمكن استكمال هذه النظرية التي انقطعت مع نشوء الحزبية الإسلامية والحزبية القوميـة، في حركة ما نسـميه اليوم دينامية «المجتمع المدنـي» ودينامية العمل الثقافي.

في ظني أن ثمة حركة فكرية واصلة أهملتها الذاكرة التاريخية الإسـلامية والقوميـة على حد سـواء، حلقـة تتمثل بفكر مالك بن نبـي (المفكر الجزائري ١٩٠٥ - ١٩٧٣) الـذي طـرح حقـلًا جديـدًا مـن البحـث فـي الخمسـينيات والسـتينيات، حـول قضايا الثقافـة والحضارة فـي المجتمعات العربيـة والعالم الإفريقي ـ الآسيوي، وكان يمكن لهذا المفكّر ـ الباحث أن يكون حلقة موصلة مـا بيـن أفـكار النهضوييـن التوفيقييـن وبيـن مقولـة المجتمـع المدنـي وحوار الحضارات اليوم. كما كان يمكن أن يكمّل ـ وهو يكمّل فعلًا أطروحات جمال حمدان الجغرافية لناحية بعدها الحضاري والثقافي وإشعاعها في دوائر الانتماء المختلفة والمتدرجة في العالم الإفريقي ـ الآسيوي والمتوسطي ـ الأوروبي.

ألا يوافقني نصار في أن مفهوم الدولة ـ الأمة الذي شاع في القرن التاسع عشر الأوروبي مع الثورات القومية المختلفة، والذي ظل يمدّ ظلاله في أوروبا حتى الحرب العالمية الثانية، هو مفهوم يعاد النظر فيه في بلاد منشأه، بينما ظل الفكر العربي ـ القومي والإسلامي أسير تعريفاته الأوروبية حتى اليوم؟ أتساءل: هـل يفكر الأوروبيـون اليوم بما قاله هيغل أو فيخته أو رينان أو غاريبالدي في تحليـل عناصـر الأمة وتصوراتها، حتى يتوحـدوا؟ إن الوحدة الأوروبية التي بـدأت مسـارها مع معاهـدة الصلب والفحـم الحجري، تنتهي اليـوم بوحدة اقتصادية وسياسية وبرلمانية ومالية، وحركة ثقافية كثيفة من دون الدخول في اختـلاف تصورات الأمـة. لا بأس أن نـدرس هذه التصورات على مسـتوى التاريـخ، ولكـن لا بـد مـن أن ندخل في حسـابنا التراكـم والنقـد التاريخي ومناهج جديدة في العلوم الاجتماعية والإنسـانية والاستراتيجية والثقافية، إذ قـد نكتشـف أن مـا ندعوه «مجتمعًـا قوميًـا» أو «مجتمعًا إسـلاميًا» هو مجتمع ثقافي غني ومختزن لأفكار ومسلكيات وقيم ورموز تتجاوز الجغرافيا، بما هي

بيئة طبيعة ـ اجتماعية محددة، وتتجاوز الفقه بما هو قوانين، وتتجاوز اللغة بما هي لغة إثنية.

ـ كيف تُحل المسائل الناتجة مما يسميه سعادة «مناعة القومية»، وقدرتها على تكميل حدودها الطبيعية وتعديلها على نسبة حيويتها وسعة مواردها وممكناتها؟ (ص ٤٠٠).

ـ وتأسيسًا على هذا الفكر، كيف يمكن حل المسائل التي تطرحها عملية تقاطع الدوائر القومية، وتنوّع الدائرة القومية الواحدة في عالم اليوم؟ وأعطي مثلًا معاصرًا ذا دلالة: تقاطعات الدوائر الثلاث: العربية والتركية والإيرانية، وتنوّع الدائرة العربية نفسها. ألا تعني تعابير «المناعة والقدرة وتكميل الحدود وتعديلها والحيوية والسعة والممكنات»، غير الحروب ما بين الأمم والدول؟ وهل يمكن عندئذ أن تفلت هذه الحروب من أسر السياسات والإستراتيجيات الدولية الكبرى؟ ألا تدعونا الحرب العراقية ـ الإيرانية، والحرب العراقية ـ الكويتية، ناهيك بحروب التاريخ الكثيرة، والحروب الأهلية التي عصفت في أكثر من مكان، إلى نقد هذا الفكر وتجاوزه؟

إذا كان البعد الديني في تكوين الأمة وتشكيل الدولة، يؤدي إلى تجزئة عناصر الأمة من وجهة دينية في المجتمعات المتنوعة دينيًا، فإن البعد الجغرافي، وكذلك البعد اللغوي ـ الإثني، يؤدي إلى التجزئة، من وجهة إثنية ومن وجهة تعدد المصالح والأفكار والاتجاهات. المشكلة هي في التصور الأحادي للأمة وانعكاس هذه الأحادية في طبيعة الدولة أو الحزب الذي يتمثلها، سواء تمثلها «أمة عقيدية إلهية» أم «أمة عقيدية وضعية»، وسواء سمّى هذا الحزب نفسه «حزب الله» أم «حزب الأمة»، فالنتيجة واحدة، إذا كانت العلاقة بين المجتمع والدولة، أو بين الحزب والمجتمع، علاقة دمج وتماثل وتماهٍ. فأي ديمقراطية أو تعدد يمكن أن تستوعبها مثل تلك العلاقة في تصورات الأمة المعاصرة؟ إنه السؤال المركزي المعاصر في عملية التاريخ والنقد التاريخي لتصورات المفكرين العرب للأمة والدولة وطبيعة العلاقة بينهما. من هنا فإن التفكير الفلسفي، لا يغتني ولا يتبلور إلا بحفره في التاريخ ومواكبته لمستجدات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

الفصل الخامس عشر
التاريخ ـ المسألة

أولًا: التأريخ للمسألة الطائفية والمجتمع التعددي: جان شرف مؤرخًا لـ«الأيديولوجيا المجتمعية في لبنان»(*)

١ ـ العرض: المزاوجة بين التاريخ الكمي والتاريخ المفهومي

كتاب جان شرف كتاب طموح، يطمح صاحبه إلى تحقيق تراكم على مستويين: على مستوى خبراته كباحث يراكم معرفة تاريخية منذ عقود، وعلى مستوى الزمن التاريخي الذي اختاره حقلًا للتأريخ والبحث، وهو الزمن الطويل الذي من دون دراسته على عدة مستويات جيوتاريخية وديمغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، لا يمكن استيعاب وفهم مراحله ومحطاته وتحولاته، أي فهم ما هو ثابت ومتحوّل فيه. ولا شك في أن وجهَي التراكم الذاتي والموضوعي، يكمل أحدهما الآخر في محاولة إجابة عن سؤال حاضر ومؤرق يستثيره المعيش في الزمن المباشر، أي في اللحظة المتجاذبة دائمًا وأبدًا بين الماضي والحاضر. فهل يستطيع المؤرّخ في لحظة الزمن الحاضر التي هي حلقة متحركة بين الماضي والحاضر، أن تعي وتستوعب ذاك «الزمن الطويل» في ثباته وتغيره، أي أن تلتقط «الملتبس» فيه. و«الملتبس» هو الموضوع الدائم والمتجدد في البحث التاريخي؟

(*) جان شرف، الأيديولوجيا المجتمعية، مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٦).

«غاية مزدوجة» سعى إليها جان شرف تأسيسًا على وعيه لذاك التراكم الذاتي والموضوعي:

١ ـ «الإسهام المتواضع في تجديد التأريخ اللبناني على قواعد منهجية تطبيقية، تحرر البحث من الالتزامات الأيديولوجية والانفعالات الظرفية وتعيد إلى المنهج العلمي مهمته الأساسية في طرح موضوع حقيقة الماضي والتقرّب منه بقدر المستطاع.

٢ ـ محاولة استيعاب الماضي على حقيقته بغية فهم أدق للحاضر وإدراك البعد المستقبلي لواقعنا بروية وعقلانية».

هل حقق الباحث هذه الغاية؟

الجواب نسبي، ولا يمكن صياغته في البحث التاريخي بـ نعم أو لا ذلك بأن «الملتبس» هو دائم الحضور في الوعي التاريخي.

سأحاول أن أشير باختصار إلى مواقع الاتفاق مع الباحث ومواقع الاختلاف. ويبدو لي أن خطوط التوافق كثيرة في المنطلقات النظرية والقواعد المنهجية التي يدعو إليها المؤلّف، ولا سيما في مجال متابعة المدارس التأريخية العالمية، وصولًا إلى الاستفادة من إنجازات مدرسة التاريخ الجديد التي أسس لها ـ في فرنسا ـ أعلام مجلة **الحوليات**، بدءًا من مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وبروديل، إلى المؤرخين المعاصرين الذين ساهموا في إعداد كتاب **صناعة التاريخ** (*Faire de L'histoire*) بأجزائه الثلاثة، بإشراف لوغوف ونورا (P. Nora) و(Le Goff. J.) (صدر في عام ١٩٧٤)، مرورًا بالاستدلال المفيد بفلسفات ونظريات حول إشكالية البحث التاريخي من زاوية إبستمولوجية: مسألة الحقيقة والموضوعية فيه، مستقاةٍ من ماكس فيبر وريمون آرون وبول ريكور (Aron, Ricour, Weber).

كل هذا معروض في الفصلين الأول والثاني من كتاب شرف، بطريقة تُلقي ضوءًا على تطور الفكر التاريخي عالميًا، فتدعو إلى الاستفادة مما حققه مؤرخو التاريخ الاجتماعي من مفاهيم نظرية وطرائق متكاملة ومتداخلة في علوم الإنسان والمجتمع، بحيث إن هذه المفاهيم والقواعد تجاوزت المدرسة الوضعية العلمية بشقيها الألماني (رنكه) والفرنسي

(سينوبوس)، من دون رفضها. كما أن كل هذا معروض بطريقةٍ تلقي الضوء على أزمة التأريخ اللبناني، حيث انحبس معظم البحث التاريخي فيه بين استثمار للمنهج العلمي الشكلي، وبين غرق واعٍ أو غير واعٍ في دروب المدرسة الحضورية (غروتشي ١٨٦٦ - ١٩٥٢) (المدرسة التي تنظر إلى الماضي من خلال منظار الحاضر). وفي الحالتين ينفسح المجال واسعًا أمام هيمنة التاريخ الأيديولوجي، إما بسبب الاستنساب الوثائقي، وإما بسبب تكييف معطيات الماضي وفقًا لضرورات وأيديولوجيات الحاضر، ذات البعد السياسي المستقبلي في أغلب الأحيان.

نقرأ في الفصلين الأول والثاني توسيعًا جيدًا لهذه المشكلة المعرفية: مسألة المنهج وموضوعة التأريخ والمسألة الاجتماعية. وخلاصة رأيي في هذا، إني أرى في الدعوة بذاتها مشروعًا تجديديًا في البحث التاريخي اللبناني، بل العربي أيضًا، وإن كان الزميل جان شرف قد ذهب في صياغته مذهب احتكار هذه الدعوة وإعلان أسبقيته في تطبيق قواعدها، معممًا صفة «التخلّف على علم التاريخ عندنا» (ص٧٦)، ومسقطًا عددًا من المحاولات(*) التي قد تنوع رأيه أو تخفف من حكمه الإطلاقي.

يقدّم جان شرف سلسلة غنية من البيانات الديمغرافية، مستخرجة من أرشيفات محلية وكتب علمية متخصصة، ولا سيما من أولئك الذين درسوا أرشيف الدولة العثمانية، أمثال مانتيران وسوفاجيه الفرنسيين، وعدنان بخيت من الأردن، أو أمثال عمر لطفي قربان وخليل ساحلي أوغلي من الأتراك وآخرين، كما يقدّم قراءةً تحليلية للخبر التاريخي المستقى من المصادر آخذًا في الحسبان اختلاف مواقع المؤرخين الإخباريين في علاقتهم بالجماعات التي ينتمون إليها، والتي تؤثر في طريقة صياغتهم للخبر (الخطاب). المحبي، الخالدي، أبو شقرا، الدويهي... إلخ، ليرسم الصورة التاريخية التالية لمجتمع جبل لبنان.

(*) يمكن أن نذكّر بأعمال أُغفلت في كتاب جان شرف، عمل عادل إسماعيل، كتاب توفيقتوما، كتاب خالد زيادة المجتمع المدني.. ولنا كتابان بعنوان: بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية، والسلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام.

٢ ـ الصورة التاريخية لمجتمع جبل لبنان حتى عام ١٨٤٠

إن التطورات الكمية الاقتصادية والديمغرافية والسياسية في جبل لبنان ذي السكن التعددي، الذي أضحى جزءًا من «كيان ـ جغرافي ـ حضاري» جديد هو الكيان العثماني، أدّت إلى تاريخ نوعي جديد ما بين الجماعات عنوانه الرئيس، كما يراه شرف في عهد المعنيين: العيش المشترك حيث التقاء «البلدان»، بلدان الجماعات، إلى «استيعاب الجبل فائضه السكاني «إلى قبول الدروز الموارنة على أساس الخدمة والعمل والاستثمار». وقد قام هذا التعايش على ركيزتين: الأولى، «التباين في قاعدة الدين واليقين» ما بين الجماعات، وفي الحالة التي يدرسها شرف بين الدروز والموارنة؛ والثانية، الديمغرافيا، حيث «إن هذا التباين لم يكن ليأخذ حجمه التاريخي دون الديمغرافيا» (ص٣٦٧).

أما قواعد هذا التعايش: فيعددها شرف كالتالي:

أ ـ الاعتراف المتبادل بالخصوصيات وحق التمايز عن الآخرين (ص٣٧٠).

ب ـ التسليم بالحريات الأساسية وفي مقدمها حرية المعتقد.

ج ـ حق الملكية.

ثم إن مسار هذا التعايش هو الذي أدى إلى نشوء اجتماع سياسي قائم على ما يسمى «الميثاق الشهابي» (ص٣٧٨). وإذ يستشهد جان شرف بإيليا حريق الذي درس هذا النظام السياسي انطلاقًا «من تركيب المجتمع ذاته وتفاعل عناصره المختلفة»، يعود فيشدد على أمرين مترابطين: التكيّف مع إطار كيان السلطنة من جهة، لناحية الاندراج في الشرعية العامّة، وهذا ما يميز انتقال الإمارة إلى الشهابيين، وخصوصية هذه النقلة الخاصة بالجبل من جهة أخرى، «التي تختلف عن أنظمة الأقطار العربية الأخرى طوال العهد العثماني»، وفقًا لاستشهاده أيضًا بإيليا حريق.

ما هي مقومات هذه الخصوصية في هذا النظام السياسي؟ يقول المؤلف «إن نظام الإمارة السياسي يقوم على سلطة الشورى بين الأعيان والأمير»، وقواعد السلوك السياسي تقوم على نوع من التراتبية المتآلفة بين المناصب (حد من سلطة الأمير والتفاف الأعيان حوله)، وحصر سلطة الإمارة في

الشـهابيين واحترامهـا والاعتـراف بـ«حصانتها» وحقها فـي توريث المنصب، مقابل محافظة الأمير على «حرمة الأعيان وفقًا لـ«العوايد السـالفة»، وفي هذا النظـام، دار الصـراع حول السـلطة بيـن الحزبيات لا بين الجماعـات، إلى أن انفجر الصراع حول «السـلطة ومن أجل السلطة» خلال مراحل من التحولات التـي أصابت البـلاد بفعل عدد من العوامل التي يدرسـها المؤلف بباع ونفسٍ طويليـن علـى امتـداد القرن الثامن عشـر وحتى عام ١٨٤٠ من القرن التاسـع عشـر، مسـتخدمًا أبعاد التاريخ الشـامل ومعطياته: أزمة السـلطة العثمانية على صعيـد نظامها المالي والضريبي الذي تحوّل إلى تعميم لنظام الالتزام، والذي أدّى بـدوره إلـى ضغوط «متوجبات الإمارة للسـلطنة» وعـدم ثباتها وتقلباتها، وهذا بدوره أفسح المجال أمام مساومات وتجاذبات وفقًا لموازين القوى بين الوالي والأمير والأعيان.

وفـي إطـار هـذا الصـراع تدخـل عائـلات الأعيـان للجماعـة الدرزية في صراعـات حادة على هامش السـلطة، من ذلك الصراع بين الأسـرتين الصمدية والشـقراوية وبيـن اليزبكيـة والجنبلاطيـة (ص٣٨٨). أما على صعيـد الجماعة المارونيـة، فيبرز عدد مـن الظواهر والعوامل الاقتصاديـة ـ الاجتماعية، الدينية، الديمغرافية المترابطة: الرهبانيات والأديرة ودورها في توسـيع أملاكها في بلاد الشوف والجنوب بالتنازل والتسليم، بالشراء والشراكة، النمو السكاني للموارنة، تنصّر الأمراء اللمعيين والشهابيين. وهذا العامل الأخير طرح، كما يقول المؤلّف «هوية السلطة في المجتمع التعددي»، وهذه المسألة ظلت تتفاعل بصمت حتى وصلت إلى ذروتها في أواسـط القرن التاسع عشر. ويصف المؤلّف طبيعة هذه الأزمـة (أزمـة هوية الإمـارة التي أدخلـت الجبل في حـروب ١٨٤١ - ١٨٦٠) كالتالي: «إن قبول الأعيان الدروز بالأمير الشـهابي كان بمثابة التسـوية السياسية مع السلطنة. وتنصّر هذا الأمير على قاعدة سكانية واسعة أعطى التحولات بعدًا سياسـيًا أخلّ في شـروط الميثاق الشـهابي، وطرح مفهوم السلطة في الاجتماع السياسـي التعاقـدي وهويتهـا. فالنمو السـكاني مـع ما رافقه من تحـوّلات أبرز أهمية الاقتصاد والديمغرافيا في السياسـة ـ كما دفع إلى ضرورة تعديل التراتب بين الدروز والنصارى في الاجتماع السياسي» (ص٤١٦).

وهنـا يتوقّـف المؤلف عند إعلانيـن أيديولوجيين يكشـفان مدى حضور

الماضي في وجدان الجماعة، والتعبير عن أوضاع كل جماعة ومطالبها في السياق الذي آلت إليه عبر هذا الزمن التراكمي: تشكّي الدروز من انحياز بشير الثالث وتمسّكهم بأهداف إسلامية وأمانتهم للباب العالي، وتعيين رئيس منهم، كما كان الحال في عهد الشيخ بشير جنبلاط... وحصول البطريرك عام ١٨٤١ على حقوق «الملة المارونية» بعد تقديم طلب «الإنعامات»، وأهمها: أن يستمر الحاكم على جبل لبنان بحسب المعتاد القديم مارونيًا من العيلة الشهابية... ولكون سكان الجبال المذكورة الأكثر عددًا من سواهم هم موارنة.

من هنا تلك «الخصوصية» المحكومة بالبحث الدائم لدى الجماعات عن اجتماع سياسي كان ممهدًا للدولة اللبنانية المعاصرة، وفي الوقت نفسه كان ولا يزال وحتى نشوب الأزمات نافيًا لها عبر العودة إلى الماضي.

هكذا في محاولة جدية لبناء تاريخ لجبل لبنان في «زمن طويل» «يمتد منذ القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر»، يربط جان شرف بإحكام معطيات التاريخ الكمي، من ديمغرافيا واقتصاد تبعًا للمراحل، مع معطيات التاريخ النوعي الذي يبرز في تحليل البنى الدينية والثقافية لمعرفة خصوصياتها وثوابتها من داخلها، أي من داخل الجماعات/ الطوائف التي شكلت المسرح البشري المتحرك في المكان الثابت، مع معطيات التاريخ المفاهيمي أو «الأفهومي» (L'Histoire conceptuelle) التي يجهد الباحث في أن يستخلصه من خلال تحليل ما يسمى «الإعلانات الأيديولوجية» أو خطاب الأيديولوجيات المجتمعية لدى مؤرخي الجماعات أو زعمائها، وصولًا إلى تثبيت مبادئ مرشدة للمؤرخ. كما هي مرشدة للحل السياسي للحاضر أو للاستراتيجي في بحثه عن رؤية مستقبلية.

٣ ـ نقد النتائج واستخلاص المفاهيم

يخلص المؤلف إلى مبادئ ثلاثة ثابتة تؤكدها كما يقول تجارب مجتمع الجبل:

١ ـ إن الطائفة وحدة متكاملة في تاريخها وواقعها وتطلعاتها، وإن استمرارية هذه الوحدة نابعة من خصوصيتها التي توجب استقلالها في إدارة شؤونها.

٢ ـ إن الطائفة قائمة بمعزل عن توزعها الجغرافي، إنها وحدة سوسيولوجية متمايزة في بيئة تختلف عنها في أيديولوجيتها المجتمعية.

٣ ـ إن الطائفة كوحدة متكاملة ترفض الخضوع لسلطة من خارجها مهما كان الإطار الدستوري الذي يحكمها.

وهذه المبادئ الثلاثة تقود إلى استنتاج أشمل: «إن مبدأ الدولة كسلطة فوقية أمر مستحدث في وجدان الطوائف، يحمل بذاته تناقضًا مع الوجدان التاريخي».

لا تقتصر هذه الاستنتاجات ـ المبادئ (المفاهيم) على الفترة الطويلة المدروسة، بل يبدو لي أن المؤلف يسحبها إلى الحاضر، بفعل ثباتها في الوجدان التاريخي، فيدعو إلى أخذها في الحسبان كبعد مستقبلي في «فهم الواقع»، وكمفاهيم مرشدة في البحث التاريخي. هنا يبرز الاختلاف مع المؤرخ جان شرف، وهو اختلاف ليس من الضروري أن يقع في حيز الاختلاف بين أيديولوجيتين مجتمعيتين تنتمي كل واحدة إلى طائفة، وفقًا لفرضية المؤلف كما أتوقع، بل إنه يقع في حيز التعامل مع منطلقات المنهج نفسه في تطبيقاتها على زمن تاريخي طويل. وأحسب أن هذا الاختلاف الذي سأبين بعض مظاهره هو اختلاف في الأفكار والاجتهادات والتفسير، داخل التاريخ المفهومي.

من هنا أحسب أيضًا أن ثمة مفارقات بين معطيات المنهج ومآل النتائج. وأُرَجّح أن سبب هذه المفارقات يعود إلى أن المؤرّخ حبس نفسه بين بعدين من أبعاد الزمن الطويل الذي درسه وكيّف هذين البعدين وفقًا لفرضيته في تأبيد نظرية «التعددية» وحصر تطبيقها على الطوائف.

البعد الأول، بعد «الخصوصية» التي وجدها في تلك الثنائية الدرزية ـ المارونية في الجبل، فبالغ في توصيف سماتها الدينية والثقافية والحضارية وشدّد على الاندماج بين الديني والسياسي والاجتماعي سواء في مرحلة ما سمّاه التعايش المشترك، بفعل حاجات الاقتصاد المعيش وضغط الديمغرافيا في عهد الامارة المعنية. أم ما سمّاه الاجتماع السياسي الذي تجلّى في ما سُمّي «الميثاق الشهابي» والمبالغة في الخصوصية تدفعه إلى تبنّي فرضية

إيليا حريق التي تقول بتميز الإمارة الشهابية ـ كنظام سياسي عمّا ساد في الجوار العربي.

البعد الثاني هو بعد الإطار الذي سمّاه الإطار الجغرافي ـ الحضاري العثماني. وفي هذا البعد يشدّد المؤلّف أيضًا، وعلى نحو يكاد يكون حصريًا، على البعد «الشرعي» الذي تمثله الدولة العثمانية لدى الجماعات المسلمة، في حين أن الشريعة لا تشكّل إلّا بعدًا من أبعاد طبيعة الدولة العثمانية، إذ ثمة مكونات أخرى للدولة، بيزنطية، وفارسية، كما أن ثمة أهدافًا واعتبارات جيو ـ سياسية، تُعيِّن ما كان قد سمّاه ابن خلدون نطاق الدولة وطبيعة علاقاتها بالسلطات والعصبيات المحلية في الأطراف، أيًّا كانت أديان ومذاهب هذه السلطات والعصبيات. وتترجّح طبيعة هذه العلاقة بما سمّاه ابن خلدون الولاء والاستتباع والممانعة.

فإذا وضعنا الجماعات الطائفية في إطار علاقات الولاء والممانعة انطلاقًا من سلطاتها، (أي عصبياتها النافذة وأعيانها وأمرائها) ووظيفة هذه السلطات الوسيطة حيال السلطة المركزية، لوجدنا سمات مشتركة بين «الإمارة اللبنانية» والإمارات المجاورة في الأرياف المشرقية: الإمارة الحارثية والإمارة الظاهرية في فلسطين، على الأقل في طريقة اشتغالها ووظيفتها كسلطات وسيطة. ناهيك عن سلطاتٍ محلية (كانت أكثر استقلالًا من السلطات الأهلية في المشرق) كسلطة الدايات والبايات في كل من الجزائر وتونس. إن نقطة الضعف في التشديد على الخصوصية (خصوصية السلطة أو النظام السياسي، كما يقول إيليا حريق ويزكيها جان شرف) تكمن في أنها يعوزها الدراسة المقارنة لا على مستوى الزمن الطويل فحسب، بل على مستوى المكان الواسع أيضًا، المكان الذي تجمع فيه عوامل الجغرافيا ـ التاريخية، وكما كان حال خيار بروديل للعالم المتوسطي، أو ما يسميه «المتوسط الكبير»، حيث تنتظم طرق مواصلات وبحر وجبال وصحارى ودائرة تبادل وتفاعل واحتكاك بين حضارات مختلفة. على أي حال، إن الخصوصية، وهي نسبة متوافرة في كل شيء، وفي كل ظاهرة، وفي كل معطى تاريخي، لا تبرز الّا بمقارنتها مع شيء آخر وفي إطار العام، والأهم ما هو مآل ووظيفة هذه «الخصوصية» على المدى البعيد؟ في المنهج وفي

فلسفة التاريخ؟ وفي السياسة؟ وهي إشكالية يعبّر ليفي ـ ستراوس عنها: بالتاريخ الجامد والتاريخ التراكمي المتحرّك ليصل إلى القول إن تنوّع الثقافات وخصوصياتها ليست من قبيل «Catalogue».

ويبدو لي أن الذي سمح بالتماسك بين قواعد المنهج ومعطيات التاريخ في نص جان شرف هو تغييب بعض الأبعاد التي لا بد من رؤيتها وأخذها في الحسبان في مفهوم حركة الزمن الطويل وفي مفهوم ما يسميه بروديل «الحركة القرنية» (Mouvement séculaire).

من هذه الأبعاد يمكن أن نذكر بعدين:

ـ البعد الأول: الرأسمالية العالمية وطريقة اشتغالها ـ كاقتصاد وسياسة وثقافة ـ بين مركزها وأطرافها. فإذا كانت الرأسمالية ـ ولا سيما في مرحلة ثورتها الصناعية ـ قد ساهمت في تغيير الأفكار والذهنيات والعقليات في مراكز تكوينها ونشأتها نحو العقلنة وتمدين العلاقات ونشأة المواطنة في دولة حديثة، فإنها في طريقة اشتغالها كعلاقات تبادل واستثمار وتوظيف في «مناطق نفوذها» في الدولة العثمانية لم تؤدّ إلى الفعل نفسه، بل على العكس، ساهمت سياسة الرأسماليات في نشر نوعٍ من ثقافة الحماية وثقافة الاستقواء بـ«الخارج»، كما استُثمرت البنى التقليدية فيِ عمليات التسويق والتوكيل والترويج والتوزيع.

إن الجماعات/ الطوائف التي يتم توصيفها بثبات وجدانها التاريخي واستمرار أيديولوجيتها المجتمعيّة على أساس تكامل «الديني والسياسي والاجتماعي» في تطلعاتها كانت قد انتظمت في الزمن التقليدي الذي يدرسه جان شرف في اقتصادات طوائف حرف في المدن، وفي أشكال من الاستثمار الزراعي القديم (مشاركة تقوم على مزارعة أو مرابعة في الأرياف). وهذه معطيات حاول الدارسون الفرنسيون من أمثال ماسينيون ولاترون وويلرز (Massignon, Latron, Weuleruse)... إلخ، دراستها في أفق التحديث الفرنسي وخططه، فأبانت تلك الدراسات إشكالية معقدة هي إشكالية العلاقة بين التقليد والتحديث. كما أبانت كيف حلّت السياسة الفرنسية هذا الإشكال بتغليب البُنى التقليدية على مشاريع التحديث. إن دراسة شرف لم تتطرّق إلى هذا الموضوع بل توقفت عند أربعينيات القرن

التاسع عشر، مرحلة تفاقم أزمة الاجتماع السياسي الذي مثّله «الميثاق الشهابي»، فانطرحت هوية السلطة، كما يقول، بفعل عامل الاقتصاد والديمغرافيا الذي غلّب كفة الموارنة، وكان من تعبيرات ذلك قبل هذا، تَنَصُّر الأمراء الشهابيين واللمعيين وامتيازات الملّة و«الإنعامات» التي حصل عليها البطريرك عام ١٨٤١.

وأحسب أن في هذا القطع الزمني قطعًا لمفهوم الزمن التاريخي الطويل، حيث يسمح هذا القطع للمؤلّف أن يثبت خصائص الطوائف في زمنها التقليدي، أيام انتظمت في أطر من علاقات الاستتباع الرعوية (السلطانية، الأميرية، الأعيانية، المشيخية... إلخ)، وأيام انتظمت سلطة أعيانها في أشكالٍ من الجباية الخراجية، كما يسمح له هذا القطع أن يسكت على عامل السياسات الدولية، أي على معطى تدويل أزمة السلطة، وهو معطى لم يظهر كدينامية تاريخية مؤثرة في الداخل إلّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. وهذا أمر من المفيد لإجلائه منهجيًا العودة إلى مفهوم «القرن الطويل» عند بروديل، حيث إن حركته التاريخية المستمدة من نتائج انعطاف أو حدث تاريخي كبير، يمكن أن يمتد إلى ما بعد القرن ويتجاوزه. وفرضيتي أن الطور الذي مرّت به الرأسمالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وهو طور التوظيف المالي واقتسام الأسواق، أدّى دورًا في إعادة إنتاج وظائف أعيان الطوائف في الاجتماع السياسي الجديد (في اجتماع التنظيمات أولًا واجتماع الدولة الحديثة ثانيًا)، فبدت الذاكرات الجماعية وهي تواكب هذا التطور في صراع الأعيان، قدامى وجدد، على السلطة (سياسات الأعيان) تعيد ماضيها وتستحضره. إنها أيضًا استعادة أيديولوجية وأسطورية، لها وظيفة في حاضر أعيان الجماعات وطبقاتها الجديدة الصاعدة، فلماذا الاعتراف بفاعلية هذه الأيديولوجيات دون غيرها؟ وحصر التعددية فيها؟ هل صحيح أن لا مستقبل لأفكار التنوير أو التغيير من خارج أيديولوجيات الطوائف؟

- البعد الثاني المُغَيَّب: البعد العالمي للأفكار السياسية التنويرية والإصلاحية، ودور النخب المثقفة المحلية في المجتمع. صحيح أن الزمن المدروس في الكتابة لم يشهد نخبًا تنويرية بعد، أو تسربًا ثقافيًا لحداثة

القرن الثامن عشر وعقلانيته، لكن «مبادئ» جان شرف التي استنتجتها من زمنه الطويل المدروس، تغلق الباب أمام التاريخ المستقبلي وتاريخ الأفكار التغييرية ودورها ـ إذا صح التعبير ـ وذلك من خلال توصيف الجماعات كبنى ثابتة وكيانات اجتماعية تكاد تنغلق على الأفكار الجديدة التغييرية. بل إن الثقافة الحديثة من شأنها، في رأيه، أن تنمي الوعي الذاتي لدى نخب الجماعة وخصائصها. والحال أن تجربة النخب التنويرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين، تثبت عكس هذا الافتراض. فحركة النهضة العربية في الزمن الليبرالي وفقًا لتسمية ألبرت حوراني، التي كان لنخب جبل لبنان وولاية بيروت مساهمة كبيرة فيها، بدءًا من بطرس البستاني إلى فرح أنطون وشبلي الشميل، إلى أسماء كثيرة، كانت قد طرحت إشكالية السلطة وهويتها، أي مسألة التعايش والاجتماع السياسي بأفق مدني متجاوزٍ للمقولة التي يحاول جان شرف إثباتها في حركية الجماعات التاريخية: ألا وهي ارتباط، بل اندماج، الاجتماعي والسياسي والديني. إن الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية مثلًا، كان محور دعوات بطرس البستاني كتصور حلٍّ لأزمة السلطة بعد أحداث ١٨٤١ - ١٨٦٠، وهي تذكّر بمدى التأثر أو التماثل مع رسالة جون لوك «في التسامح» في تصور هذه الأخيرة حلّ مسألة السلطة السياسية وهويتها في إثر الحروب الدينية الدموية في أوروبا.

ما كنت لأستطرد في هذه المسألة، مسألة دور الأفكار في التاريخ، لو أن المؤرخ جان شرف اكتفى بربط سمات الاجتماع السياسي اللبناني القديم بزمن تاريخي مضى. إلّا أن المبادئ التي توصّل إليها من ذاك الزمن، مسحوبة أيضًا في نصه إلى الزمن الحاضر، بل ومدفوعةٌ أيضًا إلى الاستمرار في الزمن المتخيّل: البعد المستقبلي عنده. يستشهد شرف بإعلانين أيديولوجيين متعارضين من الأيديولوجيات المجتمعية التي تناولت «تاريخية الوطن اللبناني انطلاقًا من ثنائية تركيبته المجتمعية، و«أعادت المسألة اللبنانية إلى حدود الطوائف بكل أبعادها التاريخية والأيديولوجية»، كما أنها رسمت مقياس تاريخية الوطن في مدى انسجام الماضي مع ذاتية الطوائف وتحقيق تطلعاتها المرحلية» (ص ١٢). والاستشهادان مستنسبان من نص للشيخ حسن خالد، ونص للجبهة اللبنانية إبان الحرب الأهلية (ص ١٨ - ١٩).

هـذه الإعلانـات الأيديولوجيـة المجتمعيـة ألصـق بذاتيـات الجماعـات وتاريخيتهـا، بل إن أي إمكان لتخطـي القيم والمفاهيم يظل وقفًا على مصادر الأيديولوجيـا المجتمعيـة النابعة من تاريخية الجماعـات، كما يقول في فصل الختام (ص ٤٦١).

وكان المؤلـف قـد أفـرد صفحـات (١٠٧ - ١٢٢) لإعطائنـا صـورة عن «ذهنيـة الجماعـة» عند كل من الجماعتين المارونيـة والدرزية. وفي الحالتين، تبرز «العقيدة» «معيارًا لوحدة الجماعة واستمرارها».

نمـوذج هذا ما كتبه الدويهي في تاريخ الموارنة، حيث «أرسـى نمطًا من التاريـخ الماروني اسـتفاق مجددًا مع نشـوء لبنان المعاصر الذي اكتسـب من المارونية، صفة الميزة وشخصيته المستقلة عن الشعوب والمجموعات والأمم التي تحيط به، دعاة حرية، طلاب عدل، أمانة رسولية، يواجهون تسلّط الآخرين بحجـة العقيـدة». كذلـك الأمر بالنسـبة إلى الـدروز: «يدخل الـدروز التاريخ كوجدان مسكون يتفاعل فيه الدين والاجتماع والسياسة كأبعاد متكاملة تحقق فيهـا شـخصية الجماعة وتصان فـي الزمن الطويل»، السياسـة سـلوك يخضع لمسـبقات «الأوامـر الدينيـات»، والاجتمـاع «توحيد» يقتصر علـى «الإخوان» وحفظهـم (...) (١١٥ - ١١٦)، اعتمادًا علـى «كتاب النقط والدوائر»... إلخ. عودة دائمة إلى «الأصل».

على سـبيل القياس، إذا أضفنا إلى هذا التوصيف الأنثروبولوجي لـ«الذهنية الجماعيـة» توصيفـات مماثلـة تخـص الطوائف الأخـرى التي دخلـت الاجتماع السياسـي اللبناني من محيط جبل لبنان لوقعنا أيضًا على ما يلي: الشـيعية دخلت التاريخ اللبناني عبر عقيدة الإمامة وذاكرتها الاستشهادية الحُسَينية، وذاكرة انزياحها المكاني القديم وصعودها الديمغرافي الاقتصادي المتأخر. السُنّية العربية تبحث فـي التاريـخ عن أمجـاد الخلافة ووحـدة الدولة العربيـة. اذًا أصوليـات مجتمعية لا تزال تعيد إنتاج الماضي انطلاقًا من تحولاتها الكمية في الحاضر، تاريخ يأسـر نفسه في التأريخ للذاكرات الجماعية وذهنياتها، ويستعين بالتوصيف الأنثروبولوجي للجماعـات بوصفهـا «كائنـات غيـر تاريخيـة»، أي لا تخضع لتغيير فـي وجدانها التاريخي، قلما تتأثر بالمؤسسـات الجديدة، وبمشاريع الدول الحديثة، وبالأفكار

الجديدة، وقلما تنقسم إلّا لتعيد تركيب خلاياها من جديد في جسد واحد.

إذا كان هذا صحيحًا، وهو صحيح إلى حد ما على مستوى منهج الدراسة الأنثروبولوجية والتأريخ للذاكرات والذهنيات الجماعية الطائفية، فإن الصحيح النسبي أيضًا يعود فيطرح في نهاية القرن العشرين، وبعد الإنجازات العلمية والإبستمولوجية الكبرى أسئلة أخرى ومن نوع آخر.

هل يقود اكتساب هذا الثابت في التاريخ إلى تبريره وتنظيره حاضرًا ومستقبلًا في صيغة «التعددية الطوائفية» أم يدعو ذلك إلى تفسير استمراره «كأسطورة» (Mythe)؛ وما تأثير ذلك في الاجتماع السياسي اللبناني المعاصر وفي مستقبله؟ وأي نظام ودولة يمكن أن ينتج من هذه «التعددية»؟ هل كتب على التاريخ أن يمرّ دائمًا وأبدًا بأزمات الفترات القصيرة المكلفة، التي غالبًا ما تتحوّل إلى حروب أهلية دموية، كلما اختلّ التاريخ الكمي ديمغرافيًا واقتصاديًا في تاريخ الجماعات، فينتج من ذلك ضرورات تعديل موازين الاجتماع السياسي وتعديل هوية السلطة، وكما حصل بالنسبة إلى الموارنة والدروز في علاقتهما بالميثاق الشهابي في عهد الإمارة، أو كما حصل بالنسبة إلى الصعود الديمغرافي والاقتصادي الشيعي الذي تطلّب تعديلًا في ثنائية الميثاق الوطني في الربع الأخير من القرن العشرين، فأنتج ذلك تطويرًا جزئيًا تجلّى في اتفاق الطائف، بل في نزوع إلى نوع من الترويكا كذلك في توزّع السلطات على الطوائف «الكبرى»؟ ومن الملاحظ أن أي خلل في التوزيع يستشعر حرمانًا أو إحباطًا متنقلًا من طائفة إلى أخرى؟ هل كان كل هذا التطوير الجزئي يستحق كل هذا العنف المجتمعي المدمّر للذات. هل من التاريخية أن تستهلك الجماعات «زمنها التاريخي الطويل» في أزمات قصيرة تعيد من خلالها إنتاج «وجدانها الجمعي»؟ ثم تحل أزمة الضمير برمي الأسباب على الآخرين بالقول إن حروب الآخرين عندنا، أو مضى ما مضى، أو لا غالب ولا مغلوب.

- هل مفهوم التعددية في القرن العشرين، هو نفسه مفهوم التعددية في الزمن التاريخي الطويل، حتى أواسط القرن التاسع عشر، الفترة التي يدرسها جان شرف؟

- أين هي تعددية الأفكار والآراء والمدارس الوضعية الجديدة التي بدأت مع الفكر الإصلاحي النهضوي؟ هل نعدُّها، كما يعُدّها شرف، مجرّد

أيديولوجيات عابرة، ووافدة، وتبريرية أو تمويهية، صدرت عن أفراد أو فئات هامشية لا ثلبت أن تزول؟ ولنفترض أن هؤلاء الأفراد والفئات هامشيون فعلًا، بالنسبة إلى طوائفهم، هل يتم إلغاؤهم من التاريخ المباشر، لأجل أن يستقيم تاريخ الطوائف، كما كان في الماضي فلا تبقى إلّا «أيديولوجياتها المجتمعية» محركًا ثابتًا للتاريخ، حاضرًا ومستقبلًا؟ هل على النخب أن تلحق دومًا بزعماء طوائفها وأحزاب طوائفها؟

ـ تأسيسًا على مفهوم أوسع للتعددية، كما أفهمه، أرى «التعددية الطوائفية» جزءًا من تعددية مجتمعيةٍ يمكن أن تستوعب خصوصيات الجماعات الدينية، كما خصوصيات الأفراد، وحرية التنظيم من خارج طوائفهم. لقد أنتجت تجربة التحديث الاقتصادي والسياسي والفكري في لبنان، قطاعًا مدنيًا متميزًا بالمقارنة مع الأوضاع العربية. صحيح أنه تداخل وتشابك مع المجتمع الأهلي الطوائفي، لكن أفراده يبحثون عن تطوير مؤسسات الاجتماع السياسي اللبناني «الميثاقي» لكي يتوطّن مفهوم المواطن ـ الفرد في علاقته القانونية والمؤسسية المباشرة بالدولة، من دون وسائط سلطة. من ذلك مثلًا تعديل قانون الانتخاب لكي يشمل مقاعد برلمانية لمرشحين يمثلون صفة المواطنة لا صفة التمثيل المناطقي ـ الطوائفي، وقانون الزواج المدني الاختياري؟ إن صيغة المجتمع المدني، وصيغة المواطنة، وصيغة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (من دون الوقوع في العقائدية العلمانوية) هي اتجاهات فكرية ـ سياسية لا يجوز أن تحارب باسم دراسة التاريخ وتحت مظلة اكتشاف ثوابته في الذاكرات الجمعية للطوائف. هذه الذاكرات الراسخة في وجدان الجماعات بوعي أو بغير وعي، هي معطيات تاريخية حقًا، يجب أن تدرس لا كهويات إثنولوجية أو ميتافيزيقية، بل كوظائف ومؤسسات اجتماعية. ثمة معطيات تاريخية أيضًا مستجدة لدى الأفراد ـ المواطنين لا يجوز حذفها من دينامية التاريخ اليوم.

هذه الملاحظات تقود أيضًا، إلى إبداء رأي في أبعاد المنهج وتطبيقه على التاريخ الاجتماعي وبالطريقة التي استخدمها وتمثلها جان شرف، هذا الرأي أعبّر عنه بالأسئلة التالية:

ـ **السؤال الأول**: هل يتوقف الزمن الطويل اللبناني عند منتصف القرن

التاسع عشر؟ في رأيي أن القرن العشرين الطويل ـ وأستوحي المصطلح هنا من مصطلح بروديل «القرن السادس عشر الطويل» ـ يختزن بامتداداته المحتملة في القرن الحادي والعشرين، احتمالات أخرى بتغير الأفكار والقيم باتجاهين متعاكسين:

ـ اتجاه تعاظم أزمة الجماعات الإثنية والدينية في كل أنحاء العالم، وانفجارها.

ـ واتجاه نمو الفردانية وقيمها المقلقة والمتوترة.

والرّاجح أن المخرج بين أزمة الجماعة وأزمة الفرد سيكون بإعادة إنتاج حداثة القرن الثامن عشر التنويرية في العالم بقصد تصويبها بصيغة «الدولة/ المواطن»، وبعد تجاوز ما أصاب القرن العشرين من أيديولوجيات توتاليتارية وأصوليات دينية ومذهبية وإثنية.

ـ **السؤال الثاني**: هل الزمن الطويل لا يحتمل التغير؟ لا يقول جان شرف ذلك، لكنه يغلّب الثابت على المتحوّل. وبالعودة إلى صاحب هذا المفهوم، وهو فرنان بروديل، نرى أن الثابت عند بروديل هو الزمن الجغرافي- التاريخي، أما الزمن الاجتماعي والحضاري والثقافي فهو شبه ثابت، أو شبه متحرّك ـ إنه يتحرّك ببطء، وحده الزمن السياسي هو الزمن المتحرّك بسرعة. يرى بروديل في الحضارات التي يدرسها في العالم المتوسطي ثلاثًا: الحضارة اليونانية ـ الأورثوذكسية الكامنة، والحضارة اللاتينية الكاثوليكية، والحضارة العربية ـ الإسلامية. وعندما يدرس بروديل حروب المتوسط في القرن السادس عشر، ودور الحضارات فيها، فهو يجعل من التاريخ الكمي (الاقتصادات والمواصلات وتغيرها على المستوى البعيد)، عوامل تغيير في تاريخية المكان ودوره (هجرة الحروب الكبرى من المتوسط إلى الأطلسي مع حروب الثلاثين سنة)، وعوامل تغيير في تاريخية الأفكار العقائدية الدينية ـ الحضارية ودورها ووظيفتها في «بناء الدول والإمبراطوريات أو في تفسخ المجتمعات المتوسطية وانهيارها. لقد استنفدت الحضارات أيديولوجياتها الدينية عندما هجرت الحروب الكبرى المتوسط، أي عندما انتقل قلب العالم النابض إلى الأطلسي، فتقزّمت الحروب المتوسطة بحروب صغيرة هي عمليات قرصنة في الغالب، استنفدت الجهاد والصليبية معًا، كما

تحـوّل المتوسـط ومدنه إلـى مجال حروب لقطـاع الطرق وانتفاضـات عامية لا أفق اجتماعيًا تاريخيًا لها. يقول: «كانت حرب العصابات وقُطّاع الطرق في البر تسـتهلك سـلفًا الحرب الاجتماعية قبل وقوعها، وكانت القرصنة البحرية تسـتهلك الجهاد الإسـلامي والصليبية المسيحية». ويقول: «إن حرب القرصنة أحرقـت الصليبية كما أحرقت الجهـاد، ولا هذا ولا تلك يثير اهتمامًا عند أي أحد، اللهم اهتمام المجانين والقديسين»(*).

ـ السـؤال الثالـث: هـل دراسـة الزمـن الطويل، وقـد اسـتقينا جميعًا هذا المنهج من دراسـة بروديل للعالم المتوسطي في القرن السادس عشر الطويل، يمكـن أن تطبـق على مكان صغير كجبل لبنان، فيـه تعدد مذهبي هو جزء من تعـدد دينـي أوسـع ممتـد فـي العالـم المتوسـطي؟ هل يمكـن الدفـع بمنطق «الخصوصيـة فيه» إلـى أقصاه، لنرى في الجبل خصوصيـة الملجأ، فقط، كما رآها الأب لامنس، حيث يستعيد جان شرف هذه الفرضية في كتابه؟

أليسـت كل الجبـال فـي العالـم المتوسـطي، وفقًـا لتعريـف بروديـل لـ«المتوسـط الكبير» الذي يشـمل جبـالًا وصحارى لا سـواحل فقط، قدّمت الوظيفة ذاتها الاجتماعية ـ السياسية لديمغرافيا انقسمت بين ريف ومدينة، بين جبل وسـهل، بين سـلطة جابية وسلطات متولّية تارة تُسـتتبع وتارة تمتنع، بين عصبيـة غالبة وعصبيات مسـتتبعة أو ممانعة على حـد تحليل ابن خلدون لها، وكما استمرّت في المغرب، حتى مطالع القرن العشرين، بين بلاد السيبة وبلاد المخزن.

لا شـك في أن لكل وضع خصوصية تدرس من داخلها. «يدرس الشيء بذاته» كما يقول جان شرف، لكن الخصوصية تبقى نسبية وتكتسب صفتها من خلال انتظامها النسبي في العام.

يتحدّث ليفي ـ سـتراوس في مقالتـه «العرق والتأريخ» عن حالة «التنوّع الثقافي» (Diversité culturelle) كمعطى، لكنه يعطي دورًا إلى الإرادات البشرية والظـروف فـي دفـع حالـة التنـوّع إلى عتبـة الفصـل أو القطع، أو إلـى حالة

(*) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 tomes, 4ème éd. revue et corrigée (Paris: Armand Colin, 1979), tII, p. 212.

الاندماج والتفاعل. أما التشديد على منطق الخصوصية، خصوصية الأيديولوجيات المجتمعية لكل طائفة، فتعيدنا عند كل أزمة تتكرّر خلال الفترات القصيرة، إلى نقطة الصفر، لتعيد زمنًا مضى تُغيَّب فيه الدولة الميثاقية الناشئة (المحدثة)، ويحضر الماضي بكل ثقله. تلك هي آليات الذاكرات الجمعية كما يصفها لوغوف (J. Le Goff)، إنها خالطة للأزمنة (Anachronique)، وأسطورية. أما عمل المؤرّخ وهدف البحث التاريخي فيتجاوز ذلك إلى نقدها تأسيسًا على معطيات الحاضر. فالمؤرّخ ليس إثنولوجيًا فحسب لكي يكتفي بتوصيف ذاتية الجماعات، وإنما هو عالم اجتماع أيضًا، ومستشرف للمستقبل (Ethnologue, Sociologue et Futurologue).

يستعيد مؤرخو **الحوليات** موقف المؤسس مارك بلوخ (Marc Bloch) في تعريف التاريخ، على أنه ليس علم الماضي - وفي هذا نقد «ضمني لتعريف المدرسة الوضعانية - بل إنه علم البشر في الزمن»، والزمن ماضٍ وحاضر ومستقبل، والتأريخ هو حركة ذهاب وإياب دائمًا بين الماضي والحاضر، أو بين الحاضر والماضي.

أمام تحدي علم الاجتماع الدوركهايمي للتاريخ في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات رفع مارك بلوخ ولوسيان فيفر مفهوم «التاريخ الشامل» وتاريخ التحوّل والتغير، وأمام تحدي ليفي - ستراوس عبر أنثروبولوجيته البنيوية، وضع بروديل في الخمسينيات مفهوم التأريخ في الزمن الطويل، وأمام تحدي الديمغرافيا التاريخية والاقتصادات عمّق لوروي (Ladurie Emmanuel le Roy) مفهوم التاريخ الكمي.

منذ الثمانينيات وحتى اليوم تكاد تنفجر هذه الفروع التي حاول المؤسسون جمعها، إلى أجزاء لا رابط فيها. يتساءل مؤرخ فرنسي معاصر، هو فرانسوا دوس، في كتابه **التاريخ في حالة الفتات** (*L'Histoire en miettes, des annales à la nouvelle histoire*)، ١٩٨٧، عمّا يجمع تاريخًا أضحى أنثروبولوجية تاريخية إلى تاريخ ديمغرافي - اقتصادي كمي، إلى تاريخ مفاهيمي»؟

لقد حاول جان شرف أن يجمع بينها في كتابه. لكن التاريخ المفاهيمي لديه ظلّ مقطوعًا عن تاريخ التحولات في الأفكار. على أن الإشارات إلى التحوّل في الأفكار ينبغي عدم البحث عنها في الإعلانات الأيديولوجية

لزعماء الطوائف ولدى رجال دين عضويين وبارزين، بل في الحركة الاجتماعية البطيئة والكامنة، التي ربما لا تكون مرئية للعيان أو مسموعة في الإعلام، أو معتبرة في موازين قوى الاجتماع السياسي الظاهر. من هنا تأتي أهمية الدراسات الإنسانية والاجتماعية التي تكشف الكامن، أو الباطن أو «المسكوت عنه» في الخطاب، أو «المكبوت» عليه في السلوك.

قبيل مقتله عام ١٩٤٥، تذكّر مارك بلوخ، وقد اهتم بدراسة ذهنيات الأنماط الإقطاعية في القرون الوسطى، أنه أغفل حالةً كامنة من الذهنية الجماعية النازية والفاشستية التي كانت تستبطنها المجتمعات الأوروبية، ولم يتنبّه لها ولمخاطرها إلّا عندما داهمته. أما الأمر المنسي أو المسكوت عنه في كتاب جان شرف هو أنه يتنبّه إلى حضور الماضي في الذهنية الجماعية لدى الطوائف، ولكنه لا يتنبّه إلى مخاطرها على الاجتماع السياسي الوطني، والدولة الديمقراطية الحديثة، وهي مشاريع لم تكن مطروحة قبل منتصف القرن التاسع عشر، في «الإطار الجغرافي ـ الحضاري» للدولة العثمانية.

ثانيًا: التأريخ لـ«مسألة التجاوز»: عبد المجيد قدوري مؤرخًا لعلاقة التفاوت بين أوروبا وبلاد المغاربة(*)

قليلة هي الدراسات التاريخية التي تحسن استقراء الوثيقة التاريخية في ضوء مفاهيم علمية معاصرة، فتتكامل فيها عملية التأريخ للواقعة مع التحليل المفاهيمي للسياق التاريخي. فالسائد أن يغلب التأريخ الحدثي (الإخباري) على الكتابة، أو يغلب التوصيف الأيديولوجي (الأسطوري) على الخطاب. وفي الحالتين يبقى البحث مجانبًا الأسئلة الصعبة بحجة «الأمانة» للوثيقة، أو محاولًا الإجابة التبسيطية تحت مظلة الأجوبة المنمطة.

دراسة المؤرخ عبد المجيد قدوري هي من الدراسات التاريخية العربية القليلة التي تقع خارج ثنائية هذا التوصيف؛ إذ يجمع المؤلف بقدرة وجهد متميزين، بين معطيات التوثيق ومعطيات التحليل المفاهيمي، ليثير إشكاليات

(*) عبد المجيد قدوري، المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

صعبة وليطرح منها فرضيات مركبة وليحاول أن يبرهن عليها بمعطيات واستنتاجات مقنعة أو مثيرة لمزيد من الجدل الثري. إنها «نموذج للتاريخ ـ المسألة».

إشكاليات البحث في كتاب عبدالمجيد قدوري تدور حول مسألة المسائل في التأريخ المقارن بين الشرق العربي والغرب، وفي حالة المغرب (موضوع البحث) بين ضفتي المتوسط: الجنوبية والشمالية ـ الأوروبية. مسألة المسائل يلخصها المؤلف بتعبير: «مسألة التجاوز». وهي المسألة التي عُبّر عنها منذ مطلع القرن العشرين بثنائية التأخّر والتقدّم، ولاحقًا بثنائية النمو والتخلف ... إلخ. وقدّمت حولها مقاربات من زاوية حقول اختصاص مختلفة، سواء من زاوية حقل دراسة الثقافة والفكر والفلسفة أم من زاوية حقل الدراسات الاقتصادية، وسواء من وجهة نظر غربية (مركزية التوجه والطابع)، أم من وجهة نظر عربية وإسلامية (أيديولوجية الطابع).

في القسم الأول الذي يحمل عنوان «التجاوز والمسألة الذهنية»، ويمتد على فصول أربعة، يعالج الكاتب مسألة العقل في التاريخين الإسلامي والغربي ومسألة الحداثة في الذهنية المغربية، ثم مسألتي الاستكشاف والانتشار اللتين كانت من مظاهرهما محاولات الغزو لشواطئ المغرب. كانت المحاولات بدورها جزءًا من حالة انتشار برتغالي للعالم اشتعره مؤرخ برتغالي فعبّر عنه كالتالي: «إنه حقًا انتشار فوق العادة» (ص ٩٢).

هذا الانتشار يستشعره المؤرخ البرتغالي تجاوزًا للعالم بعد أن كانت قد مهّدت له رحلة كريستوف كولومبس وهي: «أساس التجاوز الأوروبي لباقي العالم» (ص ٧٩).

في المقابل، كان «المغرب مغربة الصمود والمقاومة» يلجأ إلى «الزوايا» كأسلوب وأشكال رفض لحالة الاستسلام. في هذا الجو من الانحطاط والتمزق برزت الزوايا قوى سياسية واقتصادية واجتماعية أخذت على عاتقها مسؤولية ملء الفراغ السياسي، وعملت على تأطير المجتمع، وتزعّمت حركة الصمود والجهاد ضد الغزاة الأجانب. وحاربت كل المتعاملين معهم، معتبرة ذلك من أوجب الواجبات (ص ١١٧).

يرى الكاتب أن «نجاح ظاهرة الزوايا ارتبط بواقع حالة التوتر والحروب التي سادت علاقات الإسلام بالمسيحية سواء في المشرق أم في المغرب [...] وشكّلت الولاية والصلاح للإنسان الشعبي الدرع الواقي والحصانة السيكولوجية التي كان يستعين بها في مجابهته لقساوة الحياة اليومية» (ص١١). بل إن الاعتقاد بالولاية كان يتعزز بتفاقم الهجمات الإيبيرية ودعم الكنيسة لها وإبرازها الوجه المسيحي التحريضي والتعبوي ضد الإسلام آنذاك، الأمر الذي أعطى ظاهرة طرق الصوفية عبر الزوايا وأوليائها دورًا أوسع من دورها السيكولوجي الفردي. فعوض أن تبقى مرتبطة بآهات الفرد وقلقه تصبح منشغلة بمشاكل المجتمع كله ومتاعبه، لذا فهي تعمل على تأطيره (ص ١٢١)، وصولًا إلى الانتقال إلى الهم السياسي من خلال عمليات الجهاد ضد الإيبيريين (مثل الإمام الجزولي وكتابه **دلائل الخيرات** الذي يتحدث عنه المؤلف) (ص ١٢٥ - ١٢٦).

غير أن الدور الاجتماعي والسيكولوجي والاقتصادي والسياسي الذي قامت به الزوايا في ظروف الفراغ والتمزق والانحطاط يثير مفارقة تاريخية يلتقطها المؤلف بوعي المؤرخ الحريص على رصد السياق التاريخي بمنهج التأريخ للمدى الطويل والتأريخ المقارن. فالوجه الآخر لسيطرة الزوايا على المجتمع والسلطة في المغرب هو أيضًا تحولها إلى «عنصر من عناصر الفتور والانحطاط الذي أصاب مغرب العصر الحديث ومنعه من مسايرة أوروبا وملاحقتها» (ص ١٢٣)، فالثقافة والمسلكيات التي أشاعتها في المجتمع، ومنها الاعتقاد بكرامات الأولياء، كانت نوعًا من الاستجابات «اللاعقلانية» على عجز توسل الحلول العقلانية والواقعية. فشفاء المرأة العاقر عن طريق أكل المرأة طعامًا مسّته يدُ ولي، وقدرة الولي على إبعاد الطيور المؤذية للزرع، وإبعاد قطاع الطرق عن طريق تراب يذريه وليٌّ، فيتحول إلى «نمل يهاجم الأعراب»... كل هذه الكرامات وغيرها كانت تتدخل كما يقول المؤلف «عندما يظهر عجز الإنسان المغربي ومؤسسات البلاد عن حل مشاكل مستعصية» (ص ١٤١).

والخلاصة التي يؤكدها الكاتب هي أن «المغرب كان يعيش تحت تأثير شعوذة الأولياء في وقتٍ كانت فيه أوروبا تعيش قفزة نوعية وتعمل على خلق

إنسان النهضة المتكامل القادر على مواجهة كل التحديات» (ص١٤٣).

المسألة التربوية والتعليمية في بعدها الثقافي والمسلكي والإنساني تصبح في السياق بعدًا أساسيًا من أبعاد البحث التاريخي في مسألة التجاوز الأوروبي. والمؤلّف إذ يستخدمها في سياق بحثه عن الزوايا ودورها المزدوج في مرحلة الانتشار الأوروبي، يعود فيقيم فصلًا خاصًا ـ هو الفصل الأخير في الكتاب، ليدرس بإيجاز، قصور النظام التعليمي في المغرب في العصر الحديث عن مواكبة النموذج التربوي الذي قدمته أوروبا عبر النهضة والأنوار وبخاصة عبر مثلي رابليه وروسو (ص٣٦٣ - ٣٧٠).

لكن الرابط بين الطرفين هو حقل معالجة واسعة لـ«التحديث كممارسة سلطانية» (عنوان القسم الثاني)، ولـ«جذور العرقلة وأسباب التجاوز» (عنوان القسم الثالث).

يعالج المؤلف في القسم الثاني محاولات التجديد لدى سلاطين المغرب وفقهائهم وكتّابهم تأسيسًا على نصوصهم المخطوطة ووثائقهم المنشورة وغير المنشورة. من بين آراء الفقهاء المعروفة: ابن أبي محلي: سلسبيل الحقيقة، والفقيه أبو علي اليوسي في رسائله، والوزير الكاتب، عبد العزيز الفشتالي... إلخ (ص١٤٩ - ١٥٦).

لكن المهم أيضًا دراسة المؤلف لنماذج من تحديث السلاطين: في فصل «الحداثة عند الأشراف السعديين: عبد الملك المعتصم وأحمد منصور» وفصل حول نموذج محمد بن عبد الله العلوي (١٧٥٧ - ١٧٩٠). هذه النماذج الإصلاحية التي سعت لبناء دولة مركزية وقوية في المغرب «مسايرة لأحداث العصر»، كانت في مجملها محاولات جدية وجريئة انبنت على «الإدارة السلطانية» التي وعت بطريقة ما «حصول خلل عميق في موازين القوى بين المغرب وأوروبا بعد الثورة الصناعية» (ص٢١٨ - ٢١٩).

ميزة هذه المحاولات التجديدية، كما يستخلص المؤلف، أن مرحلتها كانت مرحلة «العمل على صيانة الهوية المغربية من التهديدات الخارجية» وأداتها «الحماسة الدينية». لكن الحماسة لم تمنع السلاطين من أن يكونوا بالدرجة الأولى، وعلى الرغم من اعتمادهم على الدين، «رجال سياسة

سهروا كما يقول ـ «على إدماج المغرب في محيطه، وقام بعض سلاطينهم بمحاولات تحديثية». بيد «أن هذه المبادرات فشلت». فواحد من السلاطين المهمين محمد بن عبدالله، عوض أن يربط المغرب بالمحيط كمحرك اقتصادي، ربط مصير البلد ومستقبلها بالتجارة الخارجية وبالمعاهدات، أي بالقرار الخارجي. وهذا يعني ـ كما يتابع ـ أنه ما أن تتغير الظروف حتى يصبح المغاربة «مهددين بأطماع الأجانب» (ص٢٤٥)، إذًا «محاولات التحديث» فشلت؟ فما هي الأسباب؟ الفرضية التي يشدّد عليها المؤلف أن «التجديد يتطلب وجود شروطٍ، لعلّ أهمها أن تكون البنية الاجتماعية مؤهلة وقابلة للتغيير». «فأين تكمن أسباب تعثر المحاولات التحديثية الرسمية» (ص٢٥٧).

قد يساعد تفكيك هذه «البنية» التي يندمج فيها المعطى الجغرافي بالثقافي والسياسي والاجتماعي والديني والذهني، إلى جانب «أسباب» و«عوامل» منفردة، على فهم أفضل لحالة التجاوز في أوروبا وحالة القصور في المغرب. هذا ما اشتغل عليه المؤلف في القسم الثالث عبر فصول خمسة، تحمل عناوينها دلالات كل سبب وتداعياته، من دون الوقوع في قانون الحتميات السببية.

في الفصل الأول: الأزمات السياسية في مغرب العصر الحديث أو حتمية العودة المستمرة إلى البداية، معالجة لطبيعة الأزمات ودورها في إعاقة «العمران» «من ثوابت الأزمات في تاريخ المغرب الكوارث الطبيعية أولًا ومشكلة المشروعية في الحكم ثانيًا».

تظهر دراسة قدوري المعتمدة على مراجع درست تاريخ الأوبئة والكوارث، وتوالي حالات الزلازل والطاعون والمجاعات بصورة دورية منذ القرن السادس عشر وحتى أواخر الثامن عشر (كل عشرين أو خمسين عامًا كارثة)، ليستنتج «أن المغرب كان مهددًا باستمرار بالكوارث الطبيعية. وأن هذه الأخيرة كانت تضرب في العمق بنياته الاقتصادية والديموغرافية، لأن البلاد لم تكن قادرة على مواجهة الأوبئة والأمراض الفتاكة» (ص٢٥٣).

ويبدو للمؤلف، أن العوامل الطبيعية كان لها دور أساسي في عجز

المغرب عن أن يساير الضفة الشمالية للبحر المتوسط، على عكس المناطق المعتدلة في أوروبا التي كانت تتوفر على مناخ ملائم وعلى تربة جيدة، جعلت الاستقرار فيها يكون مبكرًا وخلقت توازنًا فيما بين الإنسان والمجال الذي يعيش فيه (ص ٢٥٥).

على أن المؤلف يتجنب الانحباس في الحتمية الجغرافية أو الطبيعية، ليلاحظ أن إيطاليا أو الجزيرة الإيبيرية التي يشبه مناخها مناخ المغرب، كانت قد حققت إقلاعها من خلال خروجها من مجالها الأوروبي (أو بالأحرى المتوسطي وفقًا لفرضية بروديل) واستغلالها ثروات خارج أوروبا. هذا ويشدّد المؤلف هنا على أن أزمة المشروعية في الحكم، كانت وراء عدم استقرار المؤسسة السياسية، فمشروعية الحكم - في الإسلام - ارتبطت بـ«البيعة». وهذه الأخيرة طالما كانت من المشاكل الكامنة والمسؤولة عن اندلاع الأزمات السياسية في المغرب (ص ٢٥٦)، (وأضيف في كل ديار الإسلام). فـ«تأويل» النصوص من قبل الفقهاء، كان يُلجأ إليه لتبرير «الخروج» على السلطان. وفي الحالة المغربية التي يدرسها المؤلف، كانت البيعة «أزمة قصر قبل أن تكون أزمة مجتمع» (ص ٢٦٠). ذلك بأن «ولاية العهد» كانت على الدوام حقل صراع بين الأخوة والأبناء، عند الأدارسة والمرنيين والسعديين والعلويين، وكان الصراع يتخذ شكل حروب أو صيغة اغتيال، يعطي المؤلف أمثلة تاريخية عديدة من هذه الأزمات ليستنتج «أن القتل السياسي كان معهودًا بين الأمراء، وكان يتسبب في الفتن والهرج بين الناس ويحدث شرخًا في المجتمع، ولم يكن الصراع مقصورًا على الأمراء فيما بينهم فقط، بل كان ولاة العهد بدورهم يقومون على آبائهم حتى ولو كان هؤلاء أقوى سلاطين الأشراف» (ص ٢٦٣).

كل هذا (الكوارث والفتن والحروب) كان يؤدي إلى ما يسميه المؤلف «الدمار المتكرر» الذاتي للمغرب. تصف المصادر المغربية التي استخدمها قدوري للتأريخ لمظاهر ذاك الدمار، ككتاب الناصري، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، هذا الحال وتستخدم مفردات «ذات حقل دلالي للخراب والهدم»، كما أن المفردات في أغلبها تعبّر عن معاني:

«القتل والانحراف والفتن والشر والنهب والقيام والاستيلاء والغلبة والخراب» (ص٢٨٢).

وفي الفصل الثاني من القسم الثالث (احتكار المخزن للتجارة الخارجية ودعمه للتجار الأجانب)، يستكمل المؤلف معالجة العامل الثاني في إعاقة المغرب عن الإقلاع النهضوي، ويتمثل ذلك بالسياسة الاقتصادية الرسمية (سياسة المخزن). يدحض المؤلف فرضية المؤرخ هنري بيران الذي يقول بمعاداة الإسلام للتجارة، من خلال آراء آخرين، كموريس لومبار وكلود كاهن ومكسيم رودنسون، ليضع المسألة الاقتصادية في نصاب الأداء والسياسة والتدبير، أداء أهل السلطان للعمليات الاقتصادية (للتبادل والتجارة).

يستعين المؤلف برأي للمؤرخ المغربي محمد القبلي جديرٍ بالاستعادة: «فقد ربط محمد القبلي سيطرة الدولة على التجارة بمواقف الفقهاء الذين كانوا يكرّهون الناس بالتجارة في دار الحرب»، ويحبّذون الإتجار في الدائرة الإسلامية. على أن هذا الرأي كان يحتاج إلى نصوص وواقعات لكي يندرج سببًا تاريخيًا محتملًا. ذلك بأن الإتجار في داخل العالم الإسلامي، كان تبادلًا عالميًا في ظل السيادة الإسلامية على دوائر العالم القديم، كما يبين ذلك موريس لومبار. ويبقى وضع رأي الفقيه في السياق والظرف التاريخيين أمرًا ضروريًا لكي لا يجري تعميمٌ لفرضيةٍ قد تصح على فترة ولا تنطبق على فترات أخر.

ومهما تكن خلفية الأسباب فإن سلاطين المغرب ربطوا «مصالح البلاد بالتجار الأجانب وبالوسطاء من أهل الذمة»، واحتكروا التجارة لأغراضٍ مالية وعسكرية حيث شكل استيراد الأسلحة أساس عمليات التبادل مع أوروبا عبر الوسطاء الأجانب والمحليين من أهل الذمة حيث وقع السلاطين تحت ضغوطهم وحساباتهم.

هذا، ويبقى عامل الاحتكار الحكومي في السياسة الاقتصادية مدخلًا لفهم جانب مهم من مسألة التجاوز، ذلك بأن النهوض الاقتصادي والأوروبي، ولا سيما في الشمال، قام على المبادرات الفردية والأهلية (الشركات في كلٍ من

إنكلترا وهولندا)، في حين «أن السلاطين أقصوا التجار المغاربة من المساهمة والمشاركة في المبادلات مع العالم الخارجي، ومن ثم حرموهم من اكتساب الخبرة والانفتاح [...]». أما في بلدان أوروبا التي أقلعت فتركت المبادرة في يد الأشخاص والشركات، فكانت الدولة «مجرد حامٍ وحارس لمصالح الفئات وتطلعاتها» (ص ٣٠٢).

تجتمع العوامل المهيئة لحصول حالة التفاوت بين أوروبا والمغرب في حيّز قلّما ينتبه إليه المؤرخون الكلاسيكيون، ألا وهو الدبلوماسية بما هي أداة لعلاقات دولية وإنجاح سياسات الدولة في مجال المعاهدات وعلاقات التبادل. يفرد المؤلف الفصل الثالث لهذه المسألة بعنوان «الدبلوماسية أداة نمو أم مؤشر تجاوز؟».

بعدما يخصص قدوري صفحات مفيدة لتبيان الفوارق في المصطلح ودلالاته بين فهم السلاطين لمهمة المبعوث أو السفير الذي عبّر عنه أيضًا بكلمات دخيلة (قونصو، وباشدور)، وبين فهم الدول الأوروبية لمهمات السفراء والقناصل، يخلص من خلال الانتقال إلى دراسة حقل الواقعات التاريخية والنصوص المقارنة والأمثلة والنماذج عن سفراء أوروبيين وسفراء مغاربة، إلى الاستنتاج التالي:

«إن الدبلوماسية في الدول الأوروبية، ولا سيما بدءًا من القرن السادس عشر، أضحت مؤسسة مستمرة ودائمة ومتراكمة، لها دورها في توسيع مصالح الدولة الحديثة في الخارج وتركيزها وتفعيلها وترشيدها اعتمادًا على معرفة دقيقة بأحوال البلاد وقانون دولي يرعى مصالح الرأسمالية الناشئة. في حين أن الدبلوماسية المغربية ـ وهي ككل الدبلوماسيات في بلدان العالم الإسلامي ـ ارتبطت بمهمة محددة ومؤقتة وبإدارة السلطان ومشيئته ومندرجة في منطق السخرة المخزنية» (ص ٣٢٩).

في إطار هذه السياسة السلطانية (المخزنية) كانت صياغة المعاهدات وعقدها، وهي التعبير القانوني عن فاعلية الدبلوماسية لبلدٍ من البلدان، مؤشرًا لإنماءٍ أو قصور.

في الجانب الأوروبي (الهولندي مثلًا)، المعاهدة هي صيغة تفكر

بمصالح التجار، وهي بحث عن حق لاستعمال الموانئ المغربية، ووسيلة ذلك معرفة بالواقع المحلي ومعرفة أيضًا باللغة العربية التي بدأت الجامعات الأوروبية تدرسها منذ عصر النهضة، لأسباب علمية وتجارية معًا، ولغرض إنجاح دبلوماسية الدولة وضبط تحرير المعاهدات لمصلحتها ومصلحة تجارها في إطار ما أضحى قانونًا دوليًا.

أما في الجانب المغربي، فلا اهتمام باللغات الأجنبية، ولا بمضامين المعاهدات في تداعياتها ومفاعيلها على التجار المحليين. ما كان يهم السلطان في بنود المعاهدة «الحماسة الملحة على العدة والعربة»، أي الحرص على الحصول على الأسلحة والمساعدات لاستخدامها في الداخل ضد تمردات القبائل (ص ٣٣١).

والنتيجة تفاوت يتجه نحو التفاقم بين الطرفين، إلى أن ملكت أوروبا المبادرة وحدها في عملية حصار المغرب. حتى الجهاد البحري الذي حاول بعض السلاطين إحياءه كمؤسسة لمواجهة البلدان الأوروبية، عاد فاستخدمته الدبلوماسية الأوروبية ضد هدف السلاطين. لقد أصبحت القرصنة، كما يرى المؤلف «فرصة ومناسبة استعملها الأوروبيون للضغط مستغلين في ذلك تفوقهم التقني الاقتصادي»، وكل هذا تحت مظلة «قانون دولي كان في أساسه أوروبيًا ولصالح أوروبا» (ص ٣٣٦).

في فصل شيّق، «المغاربة والبحر» (الفصل الرابع)، يشرح المؤلف اختلاف الموقفين الأوروبي والمغربي من الملاحة وعلاقتها بنمو الاقتصاد البحري. يناقش أولًا موقف الكتابة الكولونيالية التي رأى أصحابها «أن خوف المغاربة من البحر مسألة ثقافية متجذرة بشخصيتهم الحضارية والتاريخية». يقول المؤلف: صحيح أن البحر كان مثار خوف في المخيلة الشعبية، لكن ذلك لم يمنع السلاطين المغاربة من الاهتمام ببناء الأساطيل. كان هذا أمرًا حاصلًا في أيام عظمتهم، كما كان حاصلًا أيام المرابطين، وكانت سبتة مركزًا لصناعة السفن (ص ٣٤٦ - ٣٤٧).

وعندما حاول السعديون وكذلك العلويون بناء أسطول مغربي، كان ميزان القوى يسير لغير مصلحتهم، فأوروبا كانت قد أضحت آنذاك «سيدة البحار».

علـى أن العجـز عن مواكبة أوروبا في هـذا المجال البحري، يتجاذب أسبابه في تحليل المؤلف عاملان متكاملان: الأول ميزان القوى الذي مال لأوروبـا، والثانـي عامـل بنيـوي غير ظرفـي بعيد المـدى، يتمثـل بـ«قارّيّة المغـرب»، إذ تمتـد سـواحل المغرب علـى طول «يقدر بثلاثـة آلاف كلم، ولهـذا البلد عمق قاري مهـم»، والنتيجة التي يلاحظها المؤلف لهذا الواقع الجغرافي: «إن المغاربة أولوا أهمية كبيرة للقاعدة التاريخية التي سـاهمت في بناء الشـخصية المغربيـة: التجارة الصحراويـة [...] وكانت القافلة هي الوسيلة الأساسية للنقل والتنقل» (ص٣٥٦). هذا في حين أن البلدان التي اعتمدت على البحر واكتسبت مهارة كبيرة في أمور البحر هي بلدان صغيرة المسـاحة كإيطاليـا والبرتغـال وإنكلتـرا ثـم هولنـدا...(ص٣٥٥). وكانت سـواحل المغـرب مراكز التوغل للنشـاط البحـري الأوروبـي. ومع حلول القـرن الثامن عشـر كانت سـواحل المغرب قد أحكـم حصارها، وأضحت السـفن المغربيـة عرضـة للمطـاردة، وأصبحـت محـاولات بناء الأسـطول المغربي أمرًا ممنوعًا.

ويتفاقـم الخلل في ميزان القوى مع رفـده الدائم بوظيفة المعرفة العلمية ومناهج التعليم في شأن كل ما يحقق المصلحة الأوروبية: التجارة والدبلوماسية والقانون الدولي وعلم البحار.

* * *

هذا عرض موجز توخّينا من خلاله إبراز أهم ما في محاور كتاب قدوري وفرضياتـه. علـى أن هذه المراجعة تبقـى جزءًا من قراءة ذاتيـة لا تلغي أهمية التفاصيـل والواقعات والشـروحات الكثيرة، وكذلك أهمية المصادر المنشـور منهـا والمخطـوط، سـواء باللغـة العربيـة أم باللغـات الأجنبية، لبلـدان الضفة الشمالية للمتوسط أو لشمال أوروبا. فعلى هذا الصعيد (التوثيق) يقدّم المؤلف إنجـازًا توثيقيًا على قـدرٍ كبيرٍ من التنوع والتعدد، واسـتخدامًا جيدًا لمعطيات الوثيقة والمعلومة لاستدخالها لدعم مفهوم أو فرضية.

وهنا لا بد من تسجيل بضعة ملاحظات كانت ترافق قراءتي لهذا الكتاب:

أولًا، لا بد من تكرار التنويه بحسـن اسـتخدام تعددية المناهج المعرفية

في بحث تاريخي متجاوزٍ للتاريخ الحدثي إلى مقاربة التاريخ ـ المسألة، وفهم طبيعـة المدد الطويلـة (Les Longues durées) من خـلال التاريخ للمدى الطويل والتاريـخ المقـارن. وهذا منهج كان قد مارسـه كبار المؤرخين الفرنسـيين من مدرسـة الحوليـات، لكنه لا يزال قيـد المحاولة فـي الكتابة التاريخيـة العربية المعاصـرة، وإنجـاز قدوري فـي هذا المجال هو مسـاهمة في عمليـة التراكم التاريخي العربي المعاصر المفيد جدًا على المديين القصير والطويل.

ثانيًا، مع أن المؤلف كان قد ركّز على خصوصيات المغرب في حقل التأريـخ لمسـألة التجاوز بيـن التاريخيـن الأوروبي والمغربـي، إلّا أن هذه الخصوصيـات أجدهـا جـزءًا من مكونات عربية وإسـلامية، قـد تنتمي إلى «ثوابت» البُنى العامّة (بمفهوم المنهج الإثنولوجي). على أننا نبقى كمؤرخين أميل إلى اعتماد منهج التحولات والتغيرات في التاريخ. وعلى هذا الصعيد، كنت أستدخل خلال القراءة تصورًا لإجراء المقارنة التي تنحو نحو التشابه بيـن تجربـة المغرب العربـي وتجربة المشـرق العربي، بل تجربة المشـرق الإسـلامي متمثلًا بصورة خاصة بتركيا وإيران. وهذا التصور كان يدفع بي لاسـتذكار حالات التفاوت التي كانت تنبني بين الدولة العثمانية وولاياتها المشـرقية من جهـة، وبين أوروبا من جهة أخرى، بدءًا من القرن السـادس عشـر وحتى نهاية الثامن عشـر. ذلك أني كنت في دراسـتي عن «السـلطة والمجتمـع والعمل السياسـي» في المرحلة العثمانية، وكذلك في دراسـتي عن «الفقيه والسـلطان» في كل من إيران والدولة العثمانية، قد تطرقت إلى عدد من المسـائل التي تتوافق مع هموم المؤلف وأسئلته، وإن كان البحث يـدور حول حقل إشـكالي آخر. غير أن ظواهر كمسـألة الحروب الداخلية والفتن والاستكشافات البحرية ومسألة مشروعية السلطة، ومأزق الإصلاح، والتركيز على جانب أحادي في الإصلاح، وهو إصلاح المؤسسة العسكرية، واحتـكار التجـارة ونظـام الالتـزام والضرائب (وهو أمر شـبيه بآليات عمل المخزن في المغرب)... (فإنها الظواهر) كانت تسـتدعي أسـئلة ممتدة إلى تاريـخ المشـرق، وتعبّر عن «هم مشـترك»، حبذا لو ترجـم في أعمال فرق مشـتركة من المؤرخين العرب (مغاربة ومشارقة) وفي مشاريع بحثية كبرى تغطي العالم العربي.

ثالثًا، في سياق قراءة فرضيات الباحث عن مقدمات التجاوز وأسبابه، استوقفتني إشارات نابهة لدى المؤلف، كنت أتمنى استكمال التفكر بها توثيقًا وشرحًا.

من بين الموضوعات التي كانت تحتاج إلى مزيدٍ من المعالجة، فرضيات ماكس فيبر عن أسباب النهوض الرأسمالي، التي تتلخص بإعطاء دور أساسي للأخلاقيات البروتستانتية في سلوك رجال الأعمال البروتستانت. ولعلّ هذا الدور هو الذي يفسّر انتقال مراكز الإقلاع الرأسمالي من البلدان الكاثوليكية المتوسطية (إيطاليا وإسبانيا والبرتغال) إلى البلدان البروتستانتية الأطلسية (هولندا وإنكلترا).

هذا الانتقال لم يكن انتقال مصادفة. كيف نفسره؟ وفقًا لفرضية بروديل عن تراجع المتوسط وانتقال قلب العالم ونبضه إلى المحيط عبر هولندا أولًا وإنكلترا ثانيًا؟ أم وفقًا لفرضية ماكس فيبر عن دور الأخلاقيات (الدينية) في تشجيع العمل والكسب في الدنيا ولهذا تفوقت المجتمعات البروتستانتية الأوروبية والأمريكية على المجتمعات الكاثوليكية؟ وفي المقابل، ما كان شأن الإسلام وفرقه المختلفة في الممارسة الاقتصادية؟ يلجأ المؤلف في مقدماته إلى فرضيات الجابري في مسألة العقل والعقلانية في الإسلام، وإلى فرضيات سمير أمين حول الثقافة الخراجية والمحيطية، التي تتسم بـ«الميتافيزيقيا» والغيبيات؟ لكن هل خلا الإصلاح البروتستانتي الذي يستشهد به سمير أمين من غيبيات وميتافيزيقيا، وهل يحصر العقل والعقلانية في الحضارة الإسلامية بمجموعة من الفلاسفة الذين ينتقيهم الجابري بمعيار عقلانيته المعاصرة؟ (كابن رشد مثلًا).

عندما يتعامل المؤرخ قدوري مع النصوص التاريخية والواقعات، سواء بالنسبة إلى الفقهاء أو بالنسبة إلى أهل الصوفية (الزوايا)، يتجاوز - كمؤرخ - فرضيات المفكرين العرب ذات المنحى الأيديولوجي والتعميمي بما فيها فرضيات الجابري. ولعلّ هذا فضل المؤرخ المدقق على «المفكر» المنظر، من هنا كان من المستحب في بحث قدوري، الاستزادة في معالجة فرضيات ماكس فيبر، والتدقيق في حالة التمايز بين المجتمعات والسياسات الأوروبية، بدلًا من الإكثار من استخدام صفة «الأوروبي»

بصورة مطلقة، وبخاصة في الاستنتاجات والتعليقات، كما كان من المستحب الاستزادة في شرح المسلكيات الاقتصادية وأنماطها في عالم الإسلام (الكسب، الكفاية، الزهد)، وفي عوالم الثقافات والأديان الأخرى.

إن عدة مراجع وكتابات، أجنبية وعربية، على حد علمي قد قاربت هذه المسائل من مواقعها، من بينها: كتاب آلان بيرفت: **المعجزة في الاقتصاد، كيف تؤثر ثقافة الأمم في نجاحها الاقتصادي أو إخفاقها**، وكتاب غاري تريبو: **رجل الأعمال المسلم**، باريس ١٩٩٥ (G. Tribou, *L'Entrepreneur musulman*). على أن كتاب قدوري في «مسألة التجاوز» يبقى إسهامًا عربيًا يراكم في حيزين: حيز المنهج التكاملي للمعرفة، وحيز الفهم الأوضح للتاريخ ـ المسألة.

خاتمة

حول «علمية» التاريخ ومعنى «التاريخ الجديد»: المشكلات المنهجية الجديدة

حققت مسارات الكتابة التاريخية عبر الأزمنة، ولا سيما في الحضارتين اللتين درسنا أبرز معالمهما ومدارسهما، من منظور تشكل التأريخ «علمًا»، إنجازاتٍ هائلة في مضمار المعرفة التاريخية، وفي أسلوب التحقيق والنقد والاستقراء، وإعادة البناء. غير أن هذه «الإنجازات» تبقى مع ذلك «صورًا» للماضي اقتربت من الحقيقة التاريخية، ولكن لم تتطابق معها ولا هي «أحيتها»، كما طمح البعض في أن يجعل من التاريخ «إحياءً» للماضي. فمهما بلغ جمع الوثائق عن الماضي من أحجام، ومهما بلغت دقة النقد والاستقراء من عظم الجهود الذهنية وعلو درجة الذكاء، فإن البحث التاريخي يظل يتطلب، وعلى قاعدة هذا التراكم الهائل الكمي والنوعي، اجتهادات مفتوحة لمزيدٍ من السعي في مقاربة «حقائق» الماضي البشري، هذا الماضي الذي قد يختلط في الذاكرة «الحاضرة»، فتختلط صوره مع «حقائق» الحاضر واهتماماته وأسئلته.

هذا «الاختلاط» الذي اكتشفت أشكالَه ومظاهره وملابساته علومٌ إنسانية أخرى، غير التاريخ، كعلم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والإثنولوجيا والألسنية، أعادتنا إلى أسئلة ثارت على صعيد علاقة هذه الأخيرة بعلم التاريخ، وعلاقة علم التاريخ بها.

هذه الأسئلة أثارتها المشكلات المعرفية الجديدة: الماضي والحاضر، كيف يتقاطعان وكيف ينفصلان؟ هل التاريخ فعلًا هو علم الماضي فقط؟

التاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، كيف يتداخلان وكيف يتباعدان؟ مدى علمية التاريخ ومدى استقلاليته؟ وهل هو «علم» أخيرًا؟ وما معنى «تجديد التاريخ» و«التاريخ الجديد»؟

أولًا: حول علمية التاريخ واستقلاليته وعلاقته بالعلوم الأخرى

لاحظنا أنه بقدر ما كانت تتعمّق المعرفة في أحوال الإنسان وتتشعب في موضوعاتها وحقولها ومشكلاتها، كانت تزداد المشكلات المنهجية أمام طموح الباحث في التاريخ لتعيد النظر في تفاؤله في الوصول إلى حصر المعرفة التاريخية في قوانين مشابهة لقوانين علوم الطبيعة. إن مثل هذا الاعتقاد الذي ساد في القرن التاسع عشر، وعبّر عن نفسه بفلسفة الوضعية التجريبية أو الفلسفة المادية التاريخية، وقع في التبسيطية التي بالغت في تفاؤلها بمستقبل العلم الطبيعي وإمكان انسحاب قوانينه على كل مجالات الحياة الإنسانية وإمكان تطبيقها أيضًا في علم التاريخ.

وهكذا بدأ التصنيف الوضعي للعلوم الذي قام على مبدأ استقلالية كل علم يضعف لمصلحة فكرة التداخل بين العلوم، وبدا مفهوم «العلمية» (Scientificité)، وبخاصة مع بروز نظرية النسبية، يأخذ معنى نسبية الحقائق، وأخذت النظريات العلمية، ولا سيما في الإنسانيات، تخلي صفة ادعائها الإطلاقي لتتموضع في مرحلتها التاريخية كمجرد نظرية من بين النظريات، ووفقًا لخطٍّ من التراكم والتكامل في تطور المعرفة، عبّر عن إشكاليته علم جديد هو «إبستمولوجيا المعرفة» (باشلار). صحيح أن هذا التطور استدعى تعددًا كبيرًا في حقول الاختصاص، ولكنه من جهة أخرى نحا نحو تداخل المناهج فيما بينها في طرائق البحث وفي استخدام معطيات معلوماتية شتى لتعميق الدراسة في موضوع معين.

وبالنسبة إلى المعرفة التاريخية، تداخلت مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما تداخلت موضوعاتها في حقل المعرفة المحققة عمومًا. ذلك بأن المنهج التاريخي الذي اعتمد من الناحية العملية على تجميع مصادر الماضي وآثاره، وعلى نقد هذه الأخيرة وتحقيقها وضبطها وعلى استخلاص «الحقائق المفردة» فيها ثم إعادة تركيبها، لم يكن ممكنًا فصله، وبعدما تعددت حقول المعرفة الإنسانية وتوسعت وتعمقت، عن مناهج العلوم

الاجتماعيـة التي ارتكزت بدورها على معطيات التجربة الراهنة للواقع، وعلى رصـد حـالات وعيّنـات ميدانيـة فـي المجتمـع ولـدى المجموعات البشـرية والأفراد.

لقد أكدت نتائج هذه العلوم أن ثمة أصولًا وسـوابق وخلفيات تعود إلى الماضـي، ولكنها مسـتمرة أيضًا، وعبـر «تطورٍ ما» في الراهـن الحاضر. وهذا «التطـور» هـو بذاتـه حقـلٌ للتواصل بيـن المنهـج التاريخـي ومناهـج العلوم الإنسـانية والاجتماعيـة الأخـرى، كمـا هـو حقل تلاق للدراسـة فـي موضوع يخص التاريخ ويخص غيره من العلوم.

يشـير بياجـه إلى هذا التيـار المنهجي الذي يدعو إلـى التواصل التكاملي بيـن التاريـخ والعلوم الاجتماعية في الغـرب بقوله: «وعلينا أن نشـير في هذا الصدد إلى تيار كامل يهدف إلى أن يجعل من التاريخ علمًا قائمًا على أساس التعبيـر الكمي والبينات: فرنان بروديـل (F. Braudel) وكروتوف (J. Kruitoff) ك وغريبكـس (Greabeks) ولوبـران (O. Lebran)... إلـخ. وتلـك وجهة نظر خصبة بالتأكيد، لكنها تعني حاليًا أن نجعل من التاريخ البعد التطوري لعلم الاجتماع أو الاقتصـاد. وقـد يكـون مـن شـأن ذلك فـي المسـتقبل، أن يكسـب العلوم التاريخيـة بعدًا يتمثل بضـرب من التركيب يتناول الأبعـاد الديالكتيكية للعلوم الإنسانية كلها»[١].

ويطـرح كارل ج. فابـر (Faber)، هـذا التداخـل بيـن التاريـخ والعلـوم الاجتماعية والإنسـانية المسـاعدة من زاويـة الحاجة المنهجيـة للنظر الفكري الذي ساعد على إعادة ترتيب الحقائق التاريخية بقوله: «إن اهتمام علم مساعد مـا بماضٍ ما قد لا يكون سـببه أنه مضـى، أو أن له علاقة معينة بالحاضر، بل قد يكون سـببه أهمية الموضوع لمجال ثقافي معين. أما بالنسـبة إلى المؤرخ فإن مجال اهتمامه الرئيس هو (الكون الماضي)، لكن لأن المؤرخ لا يستطيع أن يتناول مادته بالترتيب والتركيب بغير وسـائل فكرية وعملية معاصرة، ولأن العلوم الاجتماعية لا تستطيع تناول الظواهر إلا في الزمان ولذلك تحتاج إلى التاريخ، كما يحتاج علم التاريخ نفسـه إليها. لهذين السببين فإن الفواصل بين

(١) Jean Piaget, *Epistémologie des sciences de l'Homme*, idées (Paris: Gallimard, 1970).

علم التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى تبدو نسبية وسهلة التجاوز»[٢].

تعبّر هذه الاستنتاجات في مجملها، التي يمكن أن نجد الكثير من أمثالها في كتابات المنهجيين الغربيين عن المنحى الذي سارت عليه المعرفة العلمية للإنسان والمجتمع في الغرب، بدءًا من التركيز على الاختصاص واستقلال الموضوع والمنهج في هذا الاختصاص، كما حصل في القرن التاسع عشر، وصولًا إلى اكتشاف حقل التداخل من جديد بين الاختصاصات في موضوع معرفة الإنسان والمجتمع.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الذين ركّزوا على الجانب الاستقلالي في علم التاريخ (كموضوع ومنهج) مثّلوا تيار الوضعانية (Positivisme) التي ركّزت بدورها على استقلال كل علم في طريقته وموضوعه وميدانه.

ولكن، ما لبث هذا الاتجاه الاستقلالي الصارم في فصل العلوم الإنسانية والاجتماعية عن بعضها، أن اصطدمت ثقته بنفسه وبأدوات معرفته التقنية بتعددية الأنشطة الإنسانية وبمركب التكوين الإنساني المتعدد الأبعاد والأعماق. فالحقيقة التاريخية التي يهدف علم التاريخ إلى الوصول إليها، لا تعبر عنها بالضرورة وثيقة أو مخطوطة، وإن ثبت صحة هذه المخطوطة أو الوثيقة في الزمان والمكان، كما ثبت صدق راويها أو تجرّده. لقد جاءت معارف العلوم الإنسانية الأخرى، كما جاءت المعرفة التاريخية الموغلة في التخصص في أقبية المحفوظات والممعنة في التدقيق والنظر في ضبط النصوص الوثائقية واستخراج الحقائق المفردة منها (المعلومات)، تثبت محدودية هذه المعرفة الإنسانية ونقصانها، إذا لم توضع في السياق التاريخي الذي يحمل معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وديمغرافية ونفسية. من هنا بدأت تبرز النظرة التكاملية إلى المعارف الإنسانية مع الاحتفاظ باستقلالية كل علم في مجاله كموضوع ومنهج.

ووفقًا لهذه النظرة، «يتوصل جان بياجه إلى الأخذ بعدم إمكانية وضعتصنيف خطي للعلوم بأسلوب أوغست كونت. فترتيب العلوم بالنسبة إليه يكون دائريًا، وبدون أن يكون في هذا أي نوع من الخطأ، فإن العلوم

---

(٢) كارل فابر، «ما هو التاريخ،» الفكر العربي، العدد ٢٧ (١٩٨٢)، ص ٢١.

تكـون داخلـة في وضع حلزوني لا نهاية له، حيث تشـغل العلـوم الاجتماعية موقعًـا ذا امتيـاز، إنها علوم الفاعل الذي ينشـئ العلوم الأخرى التي يمكن أن تنفصل عنها دون تبسيط مضلل»[٣].

مـن هنا يطلق جان بياجه على قطاعات المعرفة التاريخية تعبير «العلوم التاريخية»، فيقول: «سـنطلق اسـم العلوم التاريخية للإنسان على العلوم التي تتوخى إعادة تأليف انبسـاط كافة مظاهر الحياة الاجتماعية في مجرى الزمن وفهم هذا الانبساط: وسواء دار الأمر على حياة الأفراد الذين ميّز فعلهم هذه الحيـاة الاجتماعيـة، أو علـى آثارهـم أو على الأفـكار التي كان لهـا تأثير ما مستديم، أو على التقنيات والعلوم، أو على الآداب والفنون، أو على الفلسفة والأديان، أو على المؤسسات، أو على المبادلات الاقتصادية وغير الاقتصادية وعلى الحاضرة بمجموعها، فإن التاريخ يغطي كل ما يهم الحياة الاجتماعية فـي قطاعاتهـا التـي لا يمكن أن نعـزل بعضها عـن بعض، كما فـي جوانبها المتكاملة»[٤].

ألا يذكّر كلام بياجه بكلام ابن خلدون في جعل المعرفة التاريخية معرفة لأحوال الاجتماع الإنساني وما تتعرّض له هذه الأحوال من تقلبات وتحولات؟ إن موضوعات المقدمة التي يبسـطها ابن خلـدون كعناوين وتعريفات لأحوال الاجتمـاع البشـري، كالعصبيـة وأهميـة الدعوة فـي الاجتماع الدينـي والدولة والسـوق والمعاش والتجارة، والسكان والأقاليم والعلوم والصنائع والتعلّم... تطـل علـى أبـواب متعددة مـن العلـوم الاجتماعية التـي اسـتقلت بعضها عن البعض الآخر بفعل تأثير الواقعية التجريبية في القرن التاسـع عشر ثم ما لبثت أن تواصلت مع بعضها بفعل قصور نتائج البحث المستقل وبفعل حاجاته إلى مزيد من فهم الظواهر والحالات.

وابــن خلــدون، علـى الرغـم مـن دعوته إلى اسـتقلال علم التاريخ

(٣) Piaget, Ibid.

(٤) انظر: جان بياجه، «وضع علوم الإنسان في منظومة العلوم»، ترجمة أسعد عربي برقاوي، في: الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، القسم الأول ـ العلوم الاجتماعية، ترجمة جماعة من الأساتذة المختصين في العلوم الاجتماعية، اليونسكو ـ المجلد الأول (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦)، ص ٦٨ - ٦٩.

عن المعارف التي يتشابه معها كالسياسة والخطابة والحديث في الحضارة الإسلامية، وعلى الرغم من تأكيده «أن لكل مفهوم وحقيقة علمًا من العلوم يخصه»، فإن القطع الاستقلالي لعلم من العلوم لم يمارسه ابن خلدون ـ على الأقل في مقدمته. فهو في عرضه وتعريفه لأحوال العمران يقدم صورة متكاملة للنشاط الإنساني في اجتماعه السياسي والاقتصادي والثقافي والعلمي والتربوي وحتى في مجاله الداخلي ـ النفسي.

وهو مع كل هذه الإطلالات يحرص على أن يبقى في موقع المؤرخ، فهناك إذًا، تاريخ سياسي وتاريخ اقتصادي وتاريخ اجتماعي وتاريخ ثقافي وتاريخ للعلوم، والصنائع والتربية والنفس.. وتندرج هذه جميعها في علوم تاريخية ـ وفقًا لتعبير بياجه ـ أو علوم العمران أو الاجتماع الإنساني وفقًا للمصطلح الخلدوني.

فهل تقترب المقاربة الخلدونية لمعارف العمران البشري، من مقاربة بياجه لما يسميه «علومًا تاريخية»؟

لا شك في أن في ذهن بياجه، عندما تحدث عن العلاقة الحلزونية ـ الدائرية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، مؤرخين عاصروه استخدموا في مباحثهم مناهج وطرائق متعددة، كمية ونوعية، كما اشتغلوا في حقول إنسانية متداخلة، اقتصادية وسياسية ونفسية وثقافية ولغوية، واستدخلوا كل هذا في معرفة متكاملة. على أنه يجب التذكير أن هذه المعرفة كانت نتاج عملية تراكم وتواصل وتجاوز حصلت بين مدارس واتجاهات في فلسفة المعرفة الإنسانية ومناهجها، كما كانت نتاج تعاقب مراحل تاريخية استدخلت بعضها البعض الآخر، بدءًا من النهضة الإنسانوية الأوروبية، إلى الثورة العلمية، فالصناعية، فعقلانية الأنوار، فعلموية القرن التاسع عشر، فالثورة الإبستمولوجية التي أطلقتها نظرية النسبية.

أما ابن خلدون فكان ابن عصره وبيئته وثقافته الإسلامية ذات المذهبية العقائدية الأشعرية، راكم ما أنتجته ـ كما رأينا ـ معارف الحضارة الإسلامية خلال ثمانية قرون. وكانت معارف هذه الحضارة متنوعة ومتعددة، ولكن مع تعددها وتنوعها، كانت متناثرة، لا رابط معرفيًا بينها، اللهم إلا أحد رابطين: رابط الاستخدام الوظيفي ـ الديني (الشرعي) للتاريخ، وكما يؤكد

ذلك كلام السخاوي (بعد ابن خلدون بقرن)، أو رابط «الإمتاع والمؤانسة» و«العبرة» التي تحملها الأخبار وأدب الحكايات بأسلوب الكتابة الكشكولية.

وعليه فإن المشكلات المنهجية الجديدة، التي يشير إليها بياجه، وهي مشكلات إبستمولوجية حديثة، لم تكن لتطرح على ابن خلدون، وإن تشابهت (شكلًا) صيغ التعبير عنها: «علوم تاريخية» عند بياجه، و«علوم العمران» عند ابن خلدون.

إن الوضعين التاريخيين مختلفان، كما الذهنية عند هذا وذاك، كما فلسفة العلم والمعرفة عند كلٍ منهما. فثمة المعرفة المفتوحة والنقدية بلا حدود في الزمن الأوروبي الذي عاشه بياجه، وثمة المعرفة المقننة والمنضبطة في حدود الشرعية الدينية في الزمن الإسلامي السلطاني الذي عاشه ابن خلدون.

* * *

مرّة أخرى نستعيد صيغة التساؤل الدائم: «هل التاريخ علم؟» لقد رأينا أن التشديد على صفة العلمية لحقل من حقول المعرفة الإنسانية، بدأ يأخذ مع شيوع الفلسفة الوضعية التجريبية أو مع انتشار نظرية المادية التاريخية، معنى محددًا من حيث تحديد الهدف وهو الوصول إلى حقائق ثابتة صحيحة تنتظم في عملية اكتشاف قوانين ثابتة للتطور التاريخي.

وقد رأينا أيضًا أن هذا المعنى لـ«علمية» التاريخ، استمد مبرره من المبالغة المبسطة بمقدرة العلم على اكتشاف أسرار الكون في مستقبل قريب، ومن الاعتقاد بحتمية انطباق القوانين الطبيعية المكتشفة، على الإنسان والمجتمع في حاضره وماضيه. من هنا جرى التشبيه لدى البعض بين علم التاريخ والعلوم الطبيعية. والواقع أن هذا الاعتقاد هو الذي أثار موجة من الاعتراضات على إسناد صفة العلم إلى البحث التاريخي. وذلك انطلاقًا من استحالة إخضاع وقائع الماضي التي لا نملك إلّا جزئيات قليلة من آثارها للاختبار والتجربة والمعاينة.

لقد استخدمت العلوم الطبيعية هذه الطريقة للوصول إلى تعميم القوانين، ولما كان يتعذر استخدام هذه الطريقة في البحث التاريخي، بسبب

جزئية الآثار التي يخلّفها الماضي من جهة، وبسبب استحالة الظروف نفسها التـي رافقت الحـدث والواقعة لمعاينتها في الزمـان والمكان من جهة أخرى، جـرى لدى البعض نفي الصفـة العلمية عن البحث التاريخـي، وجرى بالتالي استبعاد الوصول إلى قوانين علمية في التاريخ.

السـؤال: هل يؤدي هذا الاسـتبعاد إلى القول بأن التاريخ ليس إلا ركامًا من المصادفات أو الوقائع المعزولة، أو قدرًا لتسـلّط قوى غيبية غاشـمة، كما هـي حـال رؤية الميثولوجيا للحضارات القديمة، أو أنه تحقيق للعناية الإلهية، كما كانت نظرة القديس أوغسطين التي طبعت بطابعها تاريخ القرون الوسطى الأوروبيـة، أو أنه نفي للإرادة الإنسـانية ودور العوامـل الوضعية الأخرى كما هي حال رؤية فلسـفة الجبر في تاريخ الحضارة الإسـلامية؟ وبالتالي يستحيل وضـع قواعـد منهجية لوقائع المصادفات في نسـق من السـببية التي يمكن أن تخضع لتفسير العقل؟

الواقع أن اسـتحالة اسـتخدام طرائق العلوم الطبيعية في البحث التاريخي مـن جهة وبيـن المبالغة في الاعتـداد باكتشـاف قوانين تاريخية ثابتـة ومماثلة لقوانين الطبيعة من جهة أخرى، يبرز موقف معتدل لا يدفع بالبحث التاريخي إلـى حالـة من الإنشـاء الأدبي الذي يروي قصـة مثيرة من التاريـخ يعمل فيها خيـال الكاتب عملـه وتثار فيها متعة القارئ بالمفاجآت والخوارق، ولا يدعي مـن وراء البحـث التاريخي الوصول إلى قوانين ثابتة ترسـم بين عقل الباحث ونصه، فتختزل المسافة بين الفرضية والقانون، أو بين الاحتمال واليقين بجهد مـن البحـث والتحقيـق. ذلك بأن الجهـد الإنسـاني المبذول من أجـل معرفة محققـة لا يعـدو مهما عظم، محاولة تضاف إلى محـاولات في طريق البحث عـن «الحقيقـة»، التـي هي في الأسـاس وفـي كل الأحوال نسـبية فـي الزمان والمكان ومساحات الكون الكبرى.

ويمكـن بنـاءً على هـذه الملاحظات أن نخلـص إلى القـول إن «علمية» التاريـخ لا تفترض تماثـلًا كاملًا في المنهج والتعميم مـع العلوم الطبيعية كي يبرز إسناد صفة العلم إلى البحث التاريخي. فالتاريخ ليس علم تجربة واختبار ومعاينـة، كمـا هـي حقيقة العلـوم الطبيعية. إنـه وكما يقول معظـم المؤرخين المعاصريـن علـم نقد وتحقيق، لا يهدف اكتشـاف قوانين ثابتـة، وإنما ترجيح

احتمالات في عملية السعي للاقتراب من «الحقيقة التاريخية». وإنه إذا كان لا بد من إجراء مقارنة بين التاريخ وبين مناهج العلوم الطبيعية كان علم الجيولوجيا هو الأقرب إلى إجراء هذه المقارنة.

يقول هرنشو معبرًا عن الفكرة: «أقرب العلوم الطبيعية شبهًا به (بالتاريخ) هي الجيولوجيا. فكما أن الجيولوجي يدرس الأرض كما هي الآن ليعرف، إذا أمكنه ذلك، كيف صارت إلى حالها الحاضرة، فكذلك المؤرخ يدرس الآثار المختلفة عن الماضي ليفسّر بواسطتها وبقدر إمكانه ظاهرة الحاضر. وكما أن الجيولوجي يجد مادته الأساسية في سلم في نفايات الطبيعة من أدلة قليلة تثبت التطورات الجيولوجية القديمة، فكذلك المؤرخ يعتمد في معرفة الوقائع الماضية على آثار مادية أو سجلات أو تقاليد، سلمت مصادفة واتفاقًا من عوادي الزمن»[٥].

هذه الآثار والسجلات والتقاليد هي الحقائق المحسوسة الحاضرة التي يَنصَبُّ عليها عمل المؤرخ هي مادة علمه. وهي ليست قيمة ومهمة لذاتها ولكن لمجرد دلالاتها على الوقائع الماضية.

وعليه فإنه يمكن الاستنتاج بأن التاريخ من حيث طرائقه هو علم نقد لا علم ملاحظة وتجربة، وأما من حيث تعميماته، فإن هذه التعميمات لاتصالها بعالم العقل والشعور والإرادة الإنسانية لا بعالم المادة فحسب، «لا يمكن أبدًا أن يكون لها من الدقة والعموم ما يدل عليه قانون».

وللمؤرخَين الفرنسيَّين سينوبوس ولانجلوا رأي مماثل، إذ يقولان: «التاريخ علم ما في ذلك ريب، لأننا نستطيع أن نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع. فهو علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في «مجتمع» خلال توالي الأزمنة في الماضي [...]»، ويدخل في عداد العلوم الوصفية وهي تختلف عن العلوم العامة اختلافًا بينًا. فهذه العلوم (الميكانيكا، والفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء) تعمل لاكتشاف قوانين، أعني متوالية ثابتة من

---

(٥) ج. هرنشو، علم التاريخ، تعريب وتعليق عبدالحميد العبادي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٨.

الظواهر التي من نوع واحد ضاربة صفحًا عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية لأن هدفها ليس تقرير الواقع، بل التنبؤ بما سيكون في أحوال معلومة.

وأما العلوم الوصفية فتسعى لمعرفة وقائع جزئية، فتبحث كيف تتوزع إما في المكان وحده (علم الكون، علم الجغرافيا، علم المعادن، علم النبات، علم الحيوان)، أو في المكان وتوالي الأزمنة معًا وإلى هذا النوع الأخير (الجيولوجيا، علم العصور التاريخية العتيقة (الباليونتولوجيا) ينتسب التاريخ أيضًا[٦].

ومن الخصائص التي يتميز بها علم التاريخ عن بقية العلوم «أن جميع العلوم لا تعمل إلّا في نوع واحد من الظواهر. بينما نجد أن التاريخ يدرس في آن واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف:

١ ـ وقائع مادية تعرف بالحواس (أصول مادية وأفعال الإنسان).

٢ ـ ووقائع من طبيعة نفسانية (عواطف، أفكار، دوافع لا يُدْرِكها إلّا الشعور، ولا سبيل إلى الإضراب عنها لأنها توحي للناس بسلوكهم وتقتاد أفعالهم الحقيقة».

وإذا كان من الصعب كشف الوقائع ذات الطبيعة النفسانية في الماضي لأسباب كثيرة، منها البعد الزمني للواقعة، التي يستحيل إخضاعها للملاحظة، ومنها التمويه الذي قد يحمله السلوك الإنساني المباشر عبر الموقف الموارب أو القول المتكلف أو النص المتصنع وأحيانًا بسبب التزوير أو الكذب، ومنها أن التاريخ في حركة تعاقب زمني دائم، ولا يترك مجالًا لحاضر جامد، فإن الصعوبة تطرح هنا مشكلات في المعرفة يطمح منهج البحث التاريخي إلى أن يحلّها بواسطة خطوات عملية وثيقة تتمثّل أساسًا بنقد الوثائق. لكن إعادة بناء المعطيات من الوثائق المدروسة والمحققة يظل عملًا ذهنيًا لدى المؤرخ، تلتبس فيه الذاتية والموضوعية، ويتداخل فيه الحاضر والماضي، وتتشابك المفاهيم والرؤى. من هنا ظهرت تعددية المدارس التاريخية وخلفياتها الفلسفية

---

(٦) النقد التاريخي، يشمل: لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، بول ماس: نقد النص، إمانويل كَنت: التاريخ العام، ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبدالرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣)، ص أ ـ ب.

كمـا رأينا، كما برزت المحاولات الحثيثة والدائمة، طوال هذا القرن المنصرم (القرن العشرون) لربط التاريخ بمناهج وطرائق علوم اجتماعية تبدو أو يدعي الدّاعون لها، أنها أكثر «دقة علمية» وأكثر شمولًا، بل أكثر اقترابًا من «الحقيقة الإنسـانية ذات الأبعاد المركبة». من هنا ممارسـة أنواع من التأريخ التي تعتمد على مناهج علوم اجتماعية وإنسانية متعددة تقوم تحت عناوين: التاريخ الكمي والتاريخ الأفهومي أو المفاهيمي، وتاريخ الذهنيات والأفكار. وكل هذا تحت عنوان عريض أسماه أصحابه «التاريخ الجديد».

ثانيًا: التاريخ الجديد

في عام ١٩٧٨ صدر في فرنسا كتاب جماعي وموسوعي بعنوان **التاريخ الجديد** (*La Nouvelle Histoire*)، إشراف وتقديم المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف، يشـتمل الكتاب على عشـرة مباحث أساسـية في تعريف معنى التاريخ الجديد واتجاهاته وتعيين حقوله وشرح مبادئه، إضافة إلى عشرات المقالات القصيرة التي تحمل تعريفات محددة قاموسية للمصطلحات التي يستخدمها المؤرخون الجدد في فرنسا. وفي عام ١٩٨٨، صدرت طبعة ثانية للكتاب اقتصرت على المباحث الأساسية العشرة[٧].

نتذكر هذا، لأن الكتاب عبّر آنذاك، على نحو مباشـر وبأقلام من ينضوي من المؤرخين الفرنسيين تحت لواء هذا المصطلح، عن فكرة التاريخ الجديد. وكانت مقدمة المحرر ومبحثه الذي يحمل عنوان الكتاب نفسه، أكثر المباحث تعبيرًا وشرحًا لما يعنيه هذا المصطلح.

أول ما ينبه له مقدّم الكتاب ومحرره «أن التاريخ الحي، وخاصةً التاريخ الجديد، لا يشـكل كتلة واحدة ولكن مجموعة (سـديم أو سحابة من الكتل)، محورها الأساسـي هو مدرسة **الحوليات** التي لم تتوقف ولا يجب أن تتوقف عـن الطمـوح إلـى بلوغ تاريـخ شـمولي، يبحث في تطـور المجتمعـات وفقًا لنماذج جامعة»[٨].

---

(٧) قامت «المنظمة العربية للترجمة» في بيروت بترجمة الكتاب إلى العربية بعنوان: جاك لوغوف (إشراف)، **التاريخ الجديد**، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

المنطلق، وهو أشبه بـ«عود على بدء»، يتمثل بإعادة إنتاج مبادئ المرحلة التأسيسية لدى الآباء المؤسسين: مارك بلوخ، لوسيان فيفر وفرنان بروديل، وتطويرها.

هذه المبادئ، كما عرضنا لها في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب، تتلخص بالتوجهات التالية:

ـ انفتاحٌ على كل مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية: على الجغرافيا والاقتصاد والديمغرافيا والإثنوغرافيا والسوسيولوجيا وعلم النفس، والألسنية...

ـ وتوسيعٌ لحقل التاريخ ومد اهتماماته البحثية إلى مجالات شتى من الحياة البشرية، إلى المشاعر والعقليات والذهنيات والأمراض والأوبئة، وإلى الحب والموت، مع اهتمام بديناميات الحراك الاجتماعي والثقافي والديني، وتركيزٍ على كل الفئات والطبقات الاجتماعية ليشمل البحث أيضًا المغلوبين والمهمشين والمنبوذين والمنسيين في التاريخ.

اقتضى هذا التوجه بدوره توسيعًا لمعنى الوثيقة التاريخية، من دون إغفالٍ لأهميتها من ناحية اقترانها بعلم تحقيق الوثائق، ولكن من دون لزوم اعتماد الوثيقة المكتوبة كمصدر وحيد. لقد توسّع معنى الوثيقة التاريخية لتشمل الصورة والرسم وشواهد القبور والرواية الشفوية، والرموز على اختلافها، وكتب الأدب واللاهوت والفقه وشتى التعابير الدينية ـ الطقسية المكتوبة وغير المكتوبة.

إذًا، ميلاد «التاريخ الجديد»، وكما يُعلن أنصاره، هو ميلاد مجلة الحوليات. على أن نمو هذا المولود كان يترافق مع جهودٍ بذلها، لا مؤرخون محترفون فحسب، بل باحثون اجتماعيون واقتصاديون وعلماء نفس وإثنولوجيون وعلماء سياسة أيضًا استقطبتهم جاذبية التاريخ كحقل مشترك، فنشروا مباحثهم في المجلة. وعلى موازاة ذلك، أعدوا أيضًا أطروحات أكاديمية توزعت موضوعاتها على مفردات الاهتمامات الكبرى للمؤسسين الأوائل: الأرض والإنسان، والظواهر المناخية، والديمغرافيا التاريخية، والبنى الاقتصادية وأنماط الإنتاج، والعقليات والذهنيات والعادات والأخلاق وتحولاتها.

موضوعات تنبثق مفرداتها من اهتمامات علوم اجتماعية أخرى، وتتوزّع مباحثها على أقاليم ومناطق وبلدات وقرى، ولكن يجمعها هدف معرفي واحد: التعرف إلى نماذج وسستامات (أنساق) من العلاقات بين البشر، تتسم بالاستمرارية أو الديمومة لفترةٍ طويلة. استمرارية يؤدي التعرّف إلى شروط اشتغالها كأنماط علاقات مستمرة، إلى فهم معنى هذه الاستمرارية وحدودها وأوان تغيرها بفعل تغير تلك الشروط.

لعل هذا ما يسوّغ الحديث أساسًا عن «جديد» في هذا التأريخ: التداخل بين المنهج التاريخي والمنهج البنيوي، تداخل أغنى التاريخ وجدده من جهة، وأغنى الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا البنيوية من جهة أخرى. وكما رأينا عند كلٍ من بروديل وليفي ـ ستراوس.

نقطة للاستدراك: ما موقع السياسة والحدث والمذكرات والسِيَر في نطاق هذا «التاريخ الجديد»؟

سبق لمؤسسي **الحوليات** الأوائل، وأولهم مارك بلوخ، أن «ثاروا» على التاريخ السياسي، فسمّوه «تحقيرًا» بالتاريخ الحدثي، أو «التاريخ ـ المعركة»، كما ثاروا على التاريخ الأيديولوجي (الستاليني)، فعدوه تاريخ الاتجاه الواحد أو «السهم الواحد».

والحقيقة أنهم كانوا محقين في ذلك «الرفض»، رفض التاريخ السردي (الوضعي) الذي وقع فيه التاريخ القومي الممجد للمعارك والبطولات و«الانتصارات»، ورفض الحتميات الجاهزة الموضوعة في قوالب الفكر الماركسي الستاليني لتاريخانية متصوّره سلفًا.

ولكن ما إن بدأت دراسة نتائج حربين عالميتين مدمرتين في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، حتى بانت الأهمية لإعادة الاعتبار للسياسي وللحدث والمذكرات والسِيَر. لقد بان أنه يمكن التأريخ للحدث وللمعركة وللفرد وللأيديولوجيا أيضًا كموضوعاتٍ وحقول «جديدة». و«جدّتها» تكمن في إخضاعها أيضًا لمنظورات «التاريخ الجديد» ولأدواته وعلومه «المساعدة». أسعف علم الاجتماع السياسي، وكذلك الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا السياسية في بناء عبّارة تواصل بين السياسي والاجتماعي. أصبح الحدث تعبيرًا عن سياقٍ

وعـن حالـة، أي عـن تراكـم «أشـياء صغيرة» تتحـوّل إلى حـدث. كذلك هي «المعركـة»، وكذلـك هو «الانتصـار» أو «الهزيمة»... إنها تعابير عن سـياقات وحـالات وأوضاع «محجوبة» وعلى المـؤرخ نزع حجابها. ولعل هذا ما فعله بروديل في «متوسطه».

كان فرنان بروديل قد عدَّ «الزمن السياسي»، أي زمن المعارك والأحداث والسياسـات، «زمنًا سـريعًا»، فمـاذا كان يقصد وقد كتب هـذا في مقدمته عن «المتوسط» بعد الحرب العالمية الثانية؟ ظني أنه لم يكن يقصد تحقير السياسي عندمـا وصف زمنه بالسـريع. كان يسـعى لموضعته في المكان المناسـب في سياق الأزمنة التاريخية المتقاطعة. زمن ثابت أو شبه ثابت هو الزمن الجغرافي، وزمن بطيء هو الزمن الاجتماعي ـ الثقافي، وزمن سريع هو الزمن السياسي. زمن التغير المشهود والمنظور والمرئي. هذا التغير الذي يبدو مفاجئًا يهيئ له زمـن آخر، بطيء هو الزمـن الاجتماعي. وهكذا تصبح السياسـات وأحداثها، نتاج مسارات في التاريخ، وليس التاريخ نفسه أو كلّه ممثلًا بحدث مستقل أو معزول.

تجديـد آخـر أعاد إلى التاريخ السياسـي موقعًا بيـن اهتمامات التاريخ الجديد. التأريخ للسـلطة وليس للدولة، ذلك بأن التأريخ للسـلطة وبما هي علاقات قوة في المجتمع، هو تأريخ لطبقات وفئات وأيديولوجيات وأفكار وأسـاليب تحكّم وسيطرة وإخضاع واستتباع. وفي المقابل، هو أيضًا تأريخ لأشكالٍ من الخضوع والتبعية والاستلاب، أو لأشكالٍ من الرفض والممانعة والمقاومـة. التاريـخ السياسـي يصبـح وفقًـا لهذا المنظـور تاريخًـا علائقيًا للسـلطة في المجتمع وليس تاريخ مؤسسـات وسياسـات عليا للحكومات وللأحزاب فحسب.

مع إعادة الاعتبار للتاريخ السياسي، بوصفه تاريخًا للسلطة أعيد الاعتبار أيضًا للمذكرات والسِيَر، لكونها مرآةً للتاريخ الذاتي للأفراد الفاعلين المؤثرين أو المتأثرين في حراك المجتمع الذي هو موضوع دراسة. فسواء أكان صاحب المذكرات فاعلًا سياسيًا أم فاعلًا ثقافيًا أم فكريًا، فإن كلامه أو خطابه هو أيضًا «وثيقة تاريخية» تخضع للدراسة والتفسير والتأويل لتصبح معطىً من معطيات المعرفـة التاريخيـة، وكما كان مارك بلوخ يُفضِّـل القول في وصف كل وثيقة،

بأنها تؤدي إلى «معطى» (Donnée)، وهي ليست نصًا مطابقًا للحقيقة.

ينطبق مفهوم «المعطى» النسبي على المذكرات والسِيَر بامتياز. ذلك بأن المذكرات والسِيَر، هي تعبير عن «ذاكرة» فردية وجماعية، وفي الذاكرة هذه، تختلط الأزمنة وتختلط الرغبات والأحلام والمشاعر مع الواقع وحركته وانعطافاته ومفاجاءاته، الأمر الذي يكوِّن حقلًا ملتبسًا، ولكن غنيًا، من حقول التأريخ التي تتطلب الدراسة لفهم الملتبس بين الذاكرة والتاريخ، وبين الذاتي والموضوعي. من هنا يبرز التحدي المعرفي لدى «المؤرخ الجديد»: التمييز بين الحيّزين: الذاكرة والتاريخ، الذاتي والموضوعي.

على أن كل أوجه التمييز ومستوياته تبقى تحت سقفٍ من المعرفة النسبية، لكنها النسبية التي تسعى للتكامل وجمع شمل الأبعاد المعرفية للظاهرة المدروسة من خلال الاستعانة بعدة علوم.

نسبية الجديد: أمّا نعت التاريخ بـ«الجديد»، فهو أيضًا نعتٌ نسبي في دلالاته. فالجديد، كما نعرف، قد يصبح قديمًا في لحظةٍ من لحظات مسار تيارات الأفكار في بلدٍ ما أو حضارة ما. وقد يظل الجديدُ جديدًا لفترةٍ طويلة من الممارسة البحثية لإصرار «أصحاب الوصف» على تسمية تاريخهم «تاريخًا جديدًا»، تمييزًا أو تمايزًا عن الآخرين.

فهل هو نوعٌ من التمذهب المدرسي أو «الفئوي» (خصوصية الجماعة)، عندما يصرّ مؤرخون فرنسيون في ثمانينيات القرن العشرين مثلًا على خوض معارك فكرية مع المؤرخين الآخرين، تحت عنوان الدفاع عن «التاريخ الجديد»، وكما كان حال الكتاب الجماعي الفرنسي **التاريخ الجديد** الذي استشهدنا به؟

أُرَجّح أن ذلك كان نوعًا من النزوع المذهبي ـ المدرسي داخل فرنسا آنذاك. وكان رد فعل، على رأي شاع، مفاده أن مدرسة **الحوليات** تمر بأزمة، ومن مظاهر هذه الأزمة: تحوّل تواريخها من الطابع التوليفي (travaux de synthèse) إلى حالٍ من التفتت[٩].

---

(٩) أحد تعابير هذا النقد كتاب: François Dosse, *L'Histoire en miettes: Des «Annales» à la «nouvelle histoire»* (Paris: La Découverte, 1987).

ومهما يكن من أمر هذه الأزمة، فإن أزمة العلوم الاجتماعية تكاد تكون عالمية في معايشتها، وإن بدت متفاوتة وبأوجه مختلفة على صعيد البلدان والثقافات في العالم. على أن واقعًا يجب الاعتراف به والانطلاق منه، بمعزل عن أي انتماء مدرسي ـ مذهبي، وهو أن موضوعات التاريخ الجديد ومنهجه وطرائقه وحقوله ومقارباته المتعددة، وسواء أكانت هذه الأخيرة أعمالًا توليفية كبرى أم أعمالًا جزئية صغرى (كأعمال المونوغرافيا مثلًا)، لم تعد حكرًا على «الورثة» و«المقرّبين» من مؤسسي مدرسة الحوليات القديمة في فرنسا وحدها. بل إن انفتاحًا عالميًا على مناهج الإنسانيات والاجتماعيات المتداخلة والمتكاملة، أضحى قائمًا نسبيًا في كل أنحاء العالم، وممارسًا في عدد من الجامعات ومراكز الدراسات والأوساط العلمية، ولدى كتّاب وباحثين، مؤرخين وغير مؤرخين، وبصورة مستقلة عما يجري في مجلة الحوليات الفرنسية ومدرستها وحولها، من سجالات[١٠].

صحيح أن هذا الانفتاح (انفتاح العلوم الإنسانية والاجتماعية بعضها على البعض الآخر) ليس واحدًا، وليس شاملًا في الأوساط الجامعية والبحثية في العالم، بل هو انفتاح متفاوت في درجاته التطبيقية (سواء على مستوى مقررات التدريس، أم على مستوى العمل البحثي)، إلا أن هذا التفاوت هو أيضًا جزء من صراع فكري (مفاهيمي)، وبالتالي منهجي وإجرائي بين تيارات تقليدية محافظة من جهة، وتيارات تجديدية من جهةٍ أخرى.

نلاحظ ذلك في أوضاع الجامعات العربية، تدريسًا وبحثًا، فهناك من تشبث بنظرة تقليدية (قديمة) إلى علم التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية الأخرى، تقوم على الفصل النظامي بين الأقسام والحقول، وعلى الفصل المنهجي بين الاختصاصات وطرائقها، وهناك أيضًا من يدعو إلى نظرة مجدّدة للتاريخ ومنهجه وحقله وتعميق علاقته الإيجابية بالعلوم الاجتماعية

(١٠) حتى في فرنسا، فإن المجلدات الثلاثة التي صدرت في عام ١٩٧٤ بعنوان: صناعة التاريخ (*Faire de L'histoire*)، واشترك في كتابتها مؤرخون وباحثون من عدة علوم ومن عدة انتماءات فكرية ومنهجية، تعبّر عن تعددٍ متجاوزٍ للمدرسة الفئوية التي ينزع البعض نحوها لتأكيدها كحالة «تمايز». انظر: *Faire de L'histoire*, sous la direction de J. Le Goff et p. Nora, avec la participation de trente trois spécialistes, 3 tomes (Paris: Gallimard, 1974).

الأخرى، لا من قبيل استخدام هذه الأخيرة «كعلوم مساعدة» فحسب، وهو مصطلح قديم في خطاب المنهجية التاريخية الكلاسيكية، بل كعلوم تتكامل وتتعاضد مع التأريخ في وحدة العمل البحثي[11].

لعل ما يسوّغ الحديث عن «تاريخ جديد» في الثقافة العربية ـ الأكاديمية الحاجة إليه، على الرغم من البواكير المشجعة التي بدأت بالبزوغ منذ سبعينيات القرن العشرين. ذلك بأن قديمًا لا يزال متشبثًا في مفاصل السياسات التربوية والتعليمية ومؤسساتها وكلياتها. وهذا بدوره كان لا يزال جزءًا من تشبث سلطوي لنخب عربية حاكمة فشلت على كل الصعد، في سياساتها التعليمية، كما في خططها الاقتصادية التنموية.

على أن «الجديد»، وكما هو حال الثورات العربية، ليس ابن اليوم، فكما أن «الثورة» تتويج لتراكم، فإن الإبداع في البحث التاريخي وتوليد الجديد، هما أيضًا عمل ثوري، لكنه ثمرة عقود من الجهد بدأته أجيال من المؤرخين العرب، راجعنا في متن هذا الكتاب مختارات من أعمال بعضهم.

قد يؤخذ علينا أن اختيارنا لذاك البعض كان انتقائيًا، وهذا في رأيي لمأخذ صحيح، ذلك بأن ظروفًا وفرصًا ومناسبات استدعت هذا الانتقاء لهذا المؤرخ أو ذاك. ومع ذلك يبقى هذا الانتقاء مبررًا في كل الأحوال، لأنه ينتظم في هم معرفي لا يهدأ، فهو حلقة من حلقات البحث الدائم عن الجديد، وكان هذا المنتقى بعضًا منه.

لا شك في أن هناك عددًا من الإنجازات العربية في البحث التاريخي الجديد، ظهرت مغربًا ومشرقًا لم نتطرق إليها[12]، وهي حكمًا تحتاج إلى

(11) كان لنا تجربة من هذا القبيل في الجامعة اللبنانية في عام ٢٠٠١، عندما طرح مشروع تعديل مقررات ومناهج كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومن بينها مقررات قسم التاريخ فيها. إذ انقسم الأساتذة بين من يدعو إلى تجديد يفتح العبور بين العلوم الإنسانية وأقسامها ويقيم الجسور بين مناهجها وطرائقها، وبين من كان يصر على الاستقلال، والدفاع عن حقل كل علمٍ على حدة، مضمونًا وحقلًا ومنهجًا.

(12) المطلع على هذه الإنجازات أو على نسبة منها لا بد من أن يعترف أن التجديد في البحث التاريخي قائم لدى النخب الأكاديمية المغاربية أكثر مما هو لدى النخب المشرقية.

رصـد وتعريـف وتقيـيـم. وهذا مشـروع أبحاثٍ مفتوحـة أبوابـه، أراه في ختام وحـدود مـا قمتُ بـه في هذا الكتـاب، الذي جمعـت فيه بعض مـا كتبته عن التاريخ والمؤرخين على امتداد سنوات، ضرورةً حيوية وحاجة قصوى للنهضة العربية المعاصرة في علوم الإنسان والمجتمع وفي طليعتها التاريخ.

= ولإعطاء فكرة أولية عن هذه الصورة راجع بالنسبة إلى المغاربة:

ـ محمد مفتاح وأحمد بوحسن (منسّقان)، كتابة التواريخ (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥).

ـ عبدالرحمن المودن، عبدالحميد هنية وعبدالرحيم نجاده (تنسيق)، الكتابات التاريخية في المغارب (الهوية والذاكرة والإسطوغرافيا) (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٧).

في المقابل، راجع لمقارنة حالة التاريخ في بلدان عربية أخرى:

ـ محمد عفيفي (إشراف)، المدرسة التاريخية المصرية (١٩٧٠ - ١٩٩٥) (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧). هذا في حين يحتاج الإنتاج التاريخي العربي في بلدان، مثل لبنان وسوريا والعراق ودول الخليج، إلى دراسات ترصد الإنتاج فيها وتُجري تقييمًا لمدارسه ومناهجه وتحليلًا لمحتواه، وهذا في حدود معرفتي عمل لم ينجز بعد على نحو كافٍ.

من بين كتب «التاريخ الجديد» التي طلعت علينا مؤخرًا من ذاك الفضاء المغاربي، كتاب المؤرخ التونسي حسين بوجرة، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (١٣٥٠ - ١٨٠٠)، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٩٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

ورأيي أنه إذا جاز الحديث عن «تاريخ جديد» عربي، فإن هذا العمل يحتل موقعًا ثوريًا وتجديديًا في مسار البحث التاريخي العربي، ففيه فعلًا تجديد على مستوى الاشتغال المنهجي والمفاهيمي المرتكز بصلابة على المنهج التاريخي وعلوم الديمغرافيا التاريخية، والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع الديني. كل هذا قائم على إسنادٍ واسع وعميق ليس إلى مفاهيم نظرية حديثة فحسب، بل إلى حفرٍ فعلي في مصادر ووثائق أيضًا تعبّر عن شتى مناحي الحياة البشرية التي شهدها المجتمع في المكان الواسع والزمن الطويل المدروسين: مصادر الطب والفقه وأهل الصوفية والعامة، وأهل الإمارة (السياسة). وكل هذا مساعد للإجابة عن سؤال: ماذا يمكن أن يفعله «الموتان» الناتج من الطاعون الأسود في بنى المجتمع، وعقليات الناس على اختلاف فئاتهم، وماذا يمكن أن ينتج منه من تغيرات في السياسة والاقتصاد والإدارة، أي في برامج الدول والسلطات؟ بتعبير آخر، ماذا يمكن أن ينتج من المتغير الديمغرافي من تغيرات بنيوية في المجتمع وعلى المدى الطويل؟ إضافة إلى البرهنة التاريخية على أن المجتمعات العربية لم تكن «جامدة» حيال مواجهة ظواهر تاريخية خطيرة كالطاعون والعدوى والعزل، بل إن ثمة حراكًا سياسيًا وثقافيًا وطبيًا كان ينبئ باحتمالات حلول قبل زمن الكرنتينا الأوروبي.

قائمة المراجع والمصادر

١ ـ العربية والمترجمة إلى العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. مشكلة البنية. القاهرة: مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٩٠. (مشكلات فلسفية معاصرة؛ ٨)

ابن خلدون، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب.

الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية: القسم الأول ـ العلوم الاجتماعية. ترجمة جماعة من الأساتذة المختصين في العلوم الاجتماعية، اليونسكو ـ المجلد الأول. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦.

أدهم، علي. **بعض مؤرخي الإسلام**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤. (سلسلة الثقافة العامة)

إنجلز، فريدريك. **أنتي دوهرنغ: ثورة الهر أوجين دوهرنغ في العلوم**. ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٥. (مصادر الاشتراكية العلمية؛ ٦)

ــــــــ. **لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**. موسكو: دار التقدم، ١٩٦٧.

أومليل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. بيروت: معهد الإنماء العربي، [د. ت.].

بـارت، رولان. **مبـادئ في علـم الأدلة**. ترجمة وتقديم محمـد البكري. ط ٢. اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

بارنـز، هـاري إلمـر. **تاريـخ الكتابـة التاريخيـة**. الجـزء الثاني. ترجمـة محمد عبدالرحمـن بـرج؛ مراجعـة سـعيد عبدالفتـاح عاشـور. القاهـرة: الهيئـة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧. ٢ ج.

باشلار غاستون. **تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعيـة**. ترجمـة وتحقيـق خليـل أحمـد خليـل، بيروت: المؤسسـة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

البحـث فـي تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم. الربـاط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسـانية، ١٩٨٩. (منشـورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ندوات ومناظرات؛ ١٤)

برنال، جون ديزموند. **العلم في التاريخ**. ترجمة علي ناصف. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١. ٤ ج.

برنـال، مارتـن. **أثينة السـوداء: الجذور الأفرو آسـيوية للحضارة الكلاسـيكية**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٥.

بروديل، فرناند. **المتوسط والعالم المتوسطي**. تعريب وإيجاز مروان أبي سمرا. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

بطاطـو، حنـا. **العـراق: الطبقـات الاجتماعيـة والحـركات الثوريـة مـن العهد العثمانـي حتـى قيـام الجمهوريـة**. ترجمة عفيـف الـرزاز. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥. ٣ ج. (الطبعة الأولى، ١٩٧٨).

بليخانوف، جورج. **تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ**. ترجمة محمد مسـتجير مصطفى. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩.

ـــــــ. **العامل الاقتصادي في التاريخ**. ترجمة جورج طرابيشـي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

بوجرة، حسـين. **الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بيـن الفقيـه والطبيب والأميـر (١٣٥٠ - ١٨٠٠)**. بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٩٣)

التاريخ واللسانيات: النص ومستويات التأويل. تنسيق وتقديم عبد الأحد السبتي. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢.

تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

التميمي، عبد الجليل. **كتابة التاريخ العربي بين الطموح وفشل الإنجاز: الكتاب المرجع نموذجًا**. زغوان، تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٦.

توسان، برنارد. **ما هي السيميولوجيا**. ترجمة محمد نظيف. الدار البيضاء: منشورات أفريقيا الشرق، ١٩٩٤.

توينبي، أرنولد. **حرب وحضارة**. ترجمة غياث حجار. بيروت: دار الاتحاد، ١٩٦٣.

الجابري، محمد عابد. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

جعيط، هشام. **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣. (الطبعة الأولى، ١٩٨٦).

جغلول، عبد القادر. **ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

الجمعية المغربية للبحث التاريخي. **الإسطوغرافيا والأزمة: دراسات في الكتابة التاريخية والثقافية**. تنسيق عبد الأحد السبتي. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٤.

جوتشلك، لويس. **كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي**. ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة. بيروت: دار الكاتب العربي؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٦.

حسين، أبو لبابة. **الجرح والتعديل**. الرياض: دار اللواء، ١٩٧٤.

الخالـدي، طريف. **فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة**. ترجمة حسني زينة. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

خليل، عماد الدين. **التفسـير الإسـلامي للتاريخ**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥.

الدوري، عبدالعزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

ـــــــ. **التكويـن التاريخـي للأمة العربية: دراسـة فـي الهويـة والوعي**. ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ط ٣، ١٩٨٦.

ـــــــ. **الجذور التاريخية للشعوبية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٢.

الديدي، عبد الفتاح. **النفسـانية المنطقية عند جون سـتيورت مل**. القاهرة: دار الكتاب العربي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٩.

ديكارت، رينيه. **مقال عن المنهج**. ترجمة محمود محمد الخضيري؛ تقديم محمـد مصطفـى حلمـي. القاهـرة: الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب، ١٩٨٥.

رسـتم، أسـد. **مصطلح التاريخ وهو بحـث في نقد الأصول وتحـري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث**. ط ١. صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٣٩، وط٢، ١٩٥٥.

روزنتـال، فرانـز. **علـم التاريـخ عند المسـلمين**. ترجمـة صالح أحمـد العلي؛ مراجعة توفيق حسين. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣.

زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. ط١. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩، وط٢، ١٩٦٣.

زيادة، نقولا. **الأعمال الكاملة**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢. ٢٣ج.

ج ٥: **الحسبة والمحتسب في الإسلام**.

ج ٦: **لمحات في تاريخ العرب**.

ج ٩: **دمشق في عصر المماليك، عواصم عربية**.

ج ١٤: **دراسات في التاريخ**.

ج ١٦: لبنانيات، تاريخ وصور.

ج ١٨: مشرقيات، في صلات التجارة والفكر.

ج ١٩: عربيات، حضارة ولغة.

ج ٢١: متوسطيات، تجارة وحياة فكرية.

ـــــــ. أيامي: سيرة ذاتية. لندن: هزار بابلشنغ لمتد، ١٩٩٢. ٢ج.

ـــــــ. القومية والعروبة. القدس: مطبعة اللواء، ١٩٤٥.

ـــــــ. المختار من التاريخ العربي. يافا: المكتبة العصرية، ١٩٤٥.

سارتون، جورج. تاريخ العلم. ترجمة لفيف من العلماء، إشراف إبراهيم بيومي مدكور... [وآخ.]. القاهرة: دار المعارف؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٥٧ - ١٩٧٦. ٦ج.

السّالم، فيصل وتوفيق فرح. مقدمة في طرق البحث في العلوم الاجتماعية. بيروت: دار المثلث؛ الكويت: معهد الكويت، ١٩٧٩.

السامر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: دار القاري، ١٩٥٤.

ستالين. المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. بيروت: دار ابن سينا؛ دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، [د.ت.].

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. عن نسخة أحمد باشا تيمور؛ عني بنشره القدسي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.

سعد، أحمد صادق. في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي (مصر الفرعونية - الهيلينية - الإمبراطورية الإسلامية - الفاطمية من المغرب إلى مصر - عهد المماليك. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.

سعيدان، أحمد سليم. مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨. (سلسلة عالم المعرفة؛ ١٣١)

السيد، رضوان. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــــــ. سياسات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

شـرف، جـان. الأيديولوجيـا المجتمعية: مدخـل إلى تاريخ لبنـان الاجتماعي. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٦.

الشـرق الأوسـط في مؤلفـات الأميركييـن. تحريـر مجيد خـدوري. نيويورك: مؤسسة فرانكلين؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣.

الشـرقاوي، عفّت. أدب التاريخ عند العرب، فكرة التاريخ، نشـأتها وتطورها، بيروت: دار العودة، [د.ت.].

شـفاليه، دومنيـك. مجتمـع جبل لبنـان في عصر الثـورة الصناعية فـي أوروبا. ترجمة منى عاقوري. بيروت: دار النهار، ١٩٩٤.

شـوفالييه، جـان جاك. تاريخ الفكر السياسـي: مـن المدينة الدولـة إلى الدولة القوميـة. ترجمـة محمـد عـرب صاصيـلا. بيـروت: المؤسسـة الجامعيـة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

الشـوك، علي. ملامح من التلاقح الحضاري بين الشـرق والغرب. دمشق: دار المدى، ١٩٩٦.

الشـيّال، جمال الدين. التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسـع عشـر. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨.

الصدر، محمد باقر. الأسـس المنطقية للاسـتقراء. ط ٥. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦.

ـــــــــ. مقدمـات فـي التفسـير الموضوعـي للقـرآن. بيـروت: دار التوجيـه الإسلامي، ١٩٨٠.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠. ١١ج.

طربين، أحمد. التاريخ والمؤرخون العرب في العصر الحديث: دراسة عن حركة التأليف التاريخي في أقطار الوطن العربي. دمشق: مطبعة الإنشاء، ١٩٧٠.

العروي، عبدالله. مفهوم التاريخ. ط٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧. ٢ج.

عبدالرحمن، عبدالهادي. التاريخ والأسطورة: الحراك الثقافي في المنطقة العربية قديمًا ـ نقد وبناءات تصورية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

العظمة، عزيز. ابن خلدون وتاريخيته. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

ـــــــ. الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

عفيفي، محمد (إشراف). المدرسة التاريخية المصرية (١٩٧٠ - ١٩٩٥). القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

العلاقات العربية ـ الإيرانية، الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

علبي، أحمد. ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦١.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم. تحقيق سليمان دنيا. ط٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. (سلسلة ذخائر العرب؛ ٣٢)

فاخوري، عادل. علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

فرويد، سيجموند. اليهودية في ضوء التحليل النفسي ـ موسى والتوحيد. ترجمة عبدالمنعم الحفني. ط ٢. القاهرة: مطبعة الدار المصرية، ١٩٧٨.

فياض، منى. العلم في نقد العلم. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥.

فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة وتحقيق محمد علي مقلد وجورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

قبيسي، حسن. المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

قـدوري، عبد المجيـد. المغـرب وأوروبا ما بيـن القرنين الخامس عشـر والثامن عشر: مسألة التجاوز. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

قنصوه، صلاح. الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

الكافيجـي، أبـو عبدالله محيي الدين محمـد بن سـليمان. المختصر في علم التاريخ.

كـرو، أبو القاسـم محمـد. العرب وابن خلـدون. ط ٣. طرابلـس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧.

كوثرانـي، وجيه. الدولة والخلافة في الخطـاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

ـــــــ. الذاكرة والتاريخ. بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــــ. السـلطة والمجتمع والعمل السياسـي، من تاريـخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

ـــــــ. الفقيه والسـلطان: جدليـة الدين والدولة في إيـران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــــ. المدارس التاريخية في الغرب وعند العرب: مدخل إلى علم التاريخ. بيروت: دار الأزمنة، ٢٠٠٢.

ـــــــ. مشـروع النهوض العربـي: أزمة الانتقال من الاجتماع السـلطاني إلى الاجتماع الوطني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

ـــــــ. هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

كوليـو ـ هيليـن، كاترين. ماكس فيبر والتاريـخ. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

لاكوسـت، إيف. العلّامة ابن خلدون. ترجمة ميشال سليمان. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٤.

لوغوف، جاك (إشراف). **التاريخ الجديد**. ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبدالحميد هنية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

لوك، جون. **رسالة في التسامح**. ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات، عبدالرحمن بدوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

لومبار، موريس. **الإسلام في عظمته الأولى**. ترجمة وتحقيق ياسين الحافظ. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

ليفي ـ ستروس، كلود. **الإناسة البنيانية**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ماركس، كارل. **إسهام في نقد الاقتصاد السياسي**. ترجمة أنطوان حمصي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠.

ــــــــ . **بؤس الفلسفة**. ترجمة أندريه يازجي. دمشق: دار اليقظة العربية؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧.

مارو، هنري أ. **من المعرفة التاريخية**. ترجمة جمال بدران؛ مراجعة زكريا إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.

ماشيري، بيار. **كونت: الفلسفة والعلوم**. ترجمة سامي أدهم. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

محجوب، محمد عبده. **الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي في دراسة المجتمع**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥.

مرقص، الياس. **النظرية الماركسية والشرق**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

مصطفى، شاكر. **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣. ٤ ج.

مفتاح، محمد وأحمد بو حسن. **إشكال التحقيب**. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٦.

ــــــــ . (منسّقان). **كتابة التواريخ**. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥.

المودن، عبد الرحمن، عبد الحميد هنية، عبد الرحيم نجاده (تنسيق). **الكتابات التاريخيـة في المغارب (الهوية والذاكرة والإسـطوغرافيا)**. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٧.

ميكيل، أندريه. **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**. ترجمة وتحقيق إبراهيم خوري. ج ٢، ق ٢. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٥.

نصّار، ناصيف. **تصورات الأمة المعاصرة**. بيروت: منشورات أمواج، ١٩٩٤.

ـــــــ. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**. ط ١. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨، ط ٢ (موسّعة)، ١٩٨٠.

النقد التاريخي، يشمل: لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، بول ماس: نقد النص، إمانويل كَنت: التاريخ العام. ترجمها عن الفرنسـية والألمانية عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣.

نقولا زيادة في ذاكرة الوفاء. بيروت: [د. ن.]، ٢٠٠٦.

هرنشـو، ج. **علـم التاريخ**. تعريب وتعليـق عبد الحميد العبـادي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢.

وقيدي، محمد. **ما هي الابستمولوجيا؟** بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣.

ولـد أباه، السـيّد. **التاريخ والحقيقة لدى ميشـال فوكو**. بيـروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

ويدجـري، ألبـان ج. **التاريخ وكيف يفسـرونه من كونفوشـيوس إلـى توينبي**. ترجمـة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

دوريـات

فابر، كارل. «ما هو التاريخ». **الفكر العربي**: العدد ٢٧، ١٩٨٢.

فـرج، السـيد أحمـد محمد. «علمانـي وعلمانيـة ـ تأصيل معجمـي». **الحوار**: العدد ٢، صيف ١٩٨٦.

قبيسي، حسن. «ملاحظات توجيهية حول تقنية تحليل المضمون». مجلة العلوم الاجتماعية: العدد ٤، تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٩٧.

المسدي، عبد السلام. «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون». الفكر العربي: تموز/ يوليو ١٩٨٠.

٢ ـ الأجنبية

Althusser, Louis et Balibar Etienne. *Lire le capital I*. Paris: Maspero, 1968.

Ariès, Philippe. *Le Temps de l'histoire*. Paris: Seuil, 1986.

Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Préf. J. Le Goff. Paris: Armand Colin, 1993.

Bourdé, Guy et Martin Hervé. *Les Écoles historiques*. Paris: Seuil, 1983 et 1997.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. 4ème éd. revue et corrigée*. Paris: Armand Colin, 1979. 2 tomes.

Claval, Paul. *Les Mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.

Domarchi, Jean. *Marx et l'histoire*. Paris: Editions de l'Herne, 1972. (Collection Essais et philosophie, no. 7)

Dosse, François. *L'Histoire en miettes: Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*. Paris: La Découverte, 1987.

Faire de l'histoire. Sous la direction de J. Le Goff et p. Nora, avec la participation de trente trois spécialistes. Paris: Gallimard, 1974. 3 tomes.

Freidlander, Saul. *Histoire et psychanalyse: Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire*. Paris: Seuil, 1975.

Langlois, Charles Victor et Charles Seignobos. *Introductions aux études historiques*. Paris: Hachette, 1898.

Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.

Lefort, Claude. *Les Formes de l'histoire: Essais d'anthropolgie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

Lombard, Maurice. *Les Textiles dans le monde musulman VII-XII siècles*. Paris: Mouton, 1978.

Marx, Karl. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Editions socials, 1969.

Philosophie et histoire (séminaire). Paris: Centre Georges Pompidou, 1987.

Piaget, Jean. *Epistémologie des sciences de l'Homme*. Paris: Gallimard, 1970. (Idées)

Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955. (Collection Esprit)

_____. *La Mémoire, l'histoire*, l'oubli. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Temps et récit. Tome 1: L'Intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

Robin, Régine. *Histoire et linguistique*. Paris: Armand Colin, 1973.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire, suivi par «Foucault révolutionne l'histoire»*. Paris: Seuil, 1978.

Weber, Max. *Economie et société. Tome 1: Les Catégories de la sociologie*. Paris: Plon, 1995.

_____. *Le Savant et le politique*. Paris: Plon, 1959.

فهرس عـام

- ب -

- ت -

- ج -

- ح -

- خ -

- ذ -

- ر -

- ز -

- ش -

- ص -

- غ -

- ق -

ـ ك ـ

- ي -